AUTORES:

1. ¿QUE ES FILOSOFIA? EL HOMBRE Y SU MUNDO
Manuel Maceiras
2. LA SABIDURIA ORIENTAL: TAOISMO BUDISMO CONFUCIANISMO
Tomás Gracia Ibars
3. MITOLOGIA Y FILOSOFIA: LOS PRESOCRATICOS
Angel J. Cappelletti
4. DE LOS SOFISTAS A PLATON: POLITICA Y PENSAMIENTO
Tomás Calvo
5. ARISTOTELES: SABIDURIA Y FELICIDAD
José Montoya y Jesús Conill
6. LA FILOSOFIA HELENISTICA: ETICAS Y SISTEMAS
Carlos García Gual
7. LA CULTURA CRISTIANA Y SAN AGUSTIN
J. A. García-Junceda
8. EL PENSAMIENTO HISPANOARABE: AVERROES
R. Ramón Guerrero
9. TOMAS DE AQUINO: RAZON Y FE
Jesús García López
10. DE OCKHAM A NEWTON: LA REVOLUCION DEL PENSAMIENTO CIENTIFICO
Carlos Mínguez
11. EL RENACIMIENTO: HUMANISMO Y SOCIEDAD
E. García Estébanez
12. EL RACIONALISMO Y LOS PROBLEMAS DEL METODO
Javier de Lorenzo
13. EMPIRISMO E ILUSTRACION INGLESA: DE HOBBES A HUME
J. C. García-Borrón Moral
14. LA ILUSTRACION FRANCESA. ENTRE VOLTAIRE Y ROUSSEAU
Arsenio Ginzo
15. KANT O LA EXIGENCIA DIVINA DE UNA RAZON MUNDANA
Mercedes Torrevejano
16. HEGEL, FILOSOFO ROMANTICO
Carlos Díaz
17. DEL SOCIALISMO UTOPICO AL ANARQUISMO
Félix García Moriyón
18. MARX Y ENGELS: EL MARXISMO GENUINO
Rafael Jerez Mir
19. COMTE: POSITIVISMO Y REVOLUCION
Dalmacio Negro Pavón
20. EL EVOLUCIONISMO: DE DARWIN A LA SOCIOBIOLOGIA
Rafael Grasa Hernández
21. SCHOPENHAUER Y KIERKEGAARD: SENTIMIENTO Y PASION
Manuel Maceiras Fafián
22. EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE
Luis Jiménez Moreno
23. FREUD Y JUNG: EXPLORADORES DEL INCONSCIENTE
Antonio Vázquez Fernández
24. EL KRAUSISMO Y LA INSTITUCION LIBRE DE ENSEÑANZA
A. Jiménez García
25. UNAMUNO, FILOSOFO DE ENCRUCIJADA
Manuel Padilla Novoa
26. ORTEGA Y LA CULTURA ESPAÑOLA
P. J. Chamizo Domínguez
27. HUSSERL Y LA CRISIS DE LA RAZON
Isidro Gómez Romero
28. LOS EXISTENCIALISMOS: CLAVES PARA SU COMPRENSION
Pedro Fontán Jubero
29. MARCUSE, FROMM, REICH: EL FREUDOMARXISMO
José Taberner Guasp y Catalina Rojas Moreno
30. UN HUMANISMO DEL SIGLO XX: EL PERSONALISMO
A. Domingo Moratalla
31. LA PSICOLOGIA HOY: ¿ORGANISMOS O MAQUINAS?
Pilar Lacasa y Concepción Pérez López
32. EL ESTRUCTURALISMO: DE LEVI-STRAUSS A DERRIDA
Antonio Bolívar Botía
33. FILOSOFIA Y ANALISIS DEL LENGUAJE
J. J. Acero Fernández
34. CRITICA Y UTOPIA: LA ESCUELA DE FRANKFURT
Adela Cortina
35. LA CIENCIA CONTEMPORANEA Y SUS IMPLICACIONES FILOSOFICAS
A. Pérez de Laborda
36. LA ULTIMA FILOSOFIA ESPAÑOLA: UNA CRISIS CRITICAMENTE EXPUESTA
Carlos Díaz

COORDINADORES:
Carlos Díaz
Manuel Maceiras Fafián
Manuel Padilla Novoa

DIRECCION EDITORIAL
José Rioja Gómez

SERIE
HISTORIA DE LA FILOSOFIA

21

SCHOPENHAUER Y KIERKEGAARD: SENTIMIENTO Y PASION

MANUEL MACEIRAS FAFIAN
Profesor titular de Historia de la Filosofía
de la Universidad Complutense de Madrid

PROLOGO DE
SERGIO RABADE ROMEO
Catedrático de Teoría del Conocimiento
de la Universidad Complutense de Madrid

EDITORIAL
CINCEL

Primera reimpresión: abril 1988

Cubierta: Javier del Olmo

© 1985. Manuel Maceiras Fafián
EDITORIAL CINCEL, S. A.
Martín de los Heros, 57. 28008 Madrid.
ISBN: 84-7046-367-5
Depósito legal: M. 14.902-1988
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Hijos de E. Minuesa, S. L.
Ronda de Toledo, 24. 28005 Madrid
Impreso en España - Printed in Spain

Indice

Prólogo de Sergio Rábade Romeo 11

Cuadro cronológico comparado 18

1. Introducción: Razón y pasión en la filosofía del siglo XIX 25

1.1. La subjetividad: sentimiento y razón ... 26
a) El tema de la subjetividad 26
b) Hegel y el hegelianismo 29
1. La reacción de Schopenhauer ... 29
2. La reacción de Kierkegaard ... 30
c) El Romanticismo 31
1.2. Dos filósofos contemporáneos 34
a) El hombre y el tiempo 35
b) El hombre y su *inconsciente* 36
1.3. La opinión de Lukács 38
1.4. La influencia de Schopenhauer y Kierkegaard en España 39

2. Significación de la vida y obra de Schopenhauer 41

2.1. Vida y obra de Schopenhauer 41

2.2. Cómo leer la obra de Schopenhauer ... 44
2.3. Schopenhauer y la cultura española ... 45
2.4. La crítica a Hegel 47
a) Crítica al sistema 47
b) Hegel desdeña lo ajeno 48
2.5. Racionalismo e irracionalismo 49
a) Lo irracional 50
2.6. Los tres maestros de Schopenhauer 51
a) La influencia de Kant 52
b) La influencia de Platón 52
c) La influencia oriental 53

3. El mundo como representación y como voluntad 54

3.1. El mundo como representación 54
3.1.1. El mérito de Kant 54
3.1.2. La inconsecuencia de Kant 55
a) La conclusión 56
3.1.3. El ser se reduce a *ser percibido.* 57
3.1.4. Indisociabilidad de sujeto y objeto 57
3.1.5. La intuición 58
3.1.6. El principio de razón suficiente. 60
• El principio en el ámbito del devenir 61
• El principio en el ámbito del conocer 62
• El principio en el ámbito del ser 62
• El principio en el ámbito del actuar 62

3.2. El mundo como voluntad 63
3.2.1. El cuerpo y la voluntad 64
3.2.2. Carácter universal de la voluntad. 65
3.2.3. El carácter *físico* de la voluntad. 66
3.2.4. La voluntad única: realidad participada 69
a) La voluntad se objetiva en grados 69
b) Los seres: fenómenos individuales 71
3.2.5. La *acción* de la voluntad 72
a) La ley natural 72
b) Ocasionalismo 72
c) El mundo como disputa 72

4. El arte: conocimiento esencial 74

4.1. El conocimiento intelectual: el entendimiento, rehén de la voluntad 74
4.2. La liberación del entendimiento por el arte 75
a) El artista supera el principio de individuación subjetivo 76
b) El artista supera el principio de individuación del objeto 77
c) La intuición estética 77
d) El artista es un genio 78
4.3. La belleza y las artes 78
a) Lo bello y lo sublime 79
b) La diversidad artística 79
c) Conclusión: una estética expresionista 80

5. El carácter y la libertad 82

5.1. Operari sequitur esse 83
5.2. El carácter 84
a) El carácter inteligible 84
b) El carácter empírico 84
c) El carácter adquirido 85
5.3. La libertad 86
5.3.1. Libertad trascendental y necesidad empírica 86
5.3.2. La libertad como selección intelectual de motivos 88
a) La conciencia 88
b) Motivos y carácter 89
c) Resumen 90

6. El mundo como dolor. Voluntad de vida y ascetismo 91

6.1. El mundo como dolor 91
a) El origen metafísico del dolor 92

6.2. La voluntad de vivir ... 94
6.2.1. El suicidio ... 94
6.2.2. La metafísica del amor ... 95
a) La voluntad de conservación. 95
b) La voluntad de reproducción. 96
• La sexualidad ... 96
• La metafísica del amor ... 97
6.3. La vida como restauración de la justicia. 97
a) Transformación cualitativa ... 98
6.4. La vida como ascética ... 99
a) La negación de la voluntad de vida. 100
b) La resignación ante el dolor ... 102
c) La nada como objetivo ascético ... 102

7. La vida y obra de Kierkegaard ... 106

7.1. La biografía ... 106
7.2. La obra ... 109
7.3. Las claves hermenéuticas de la obra de Kierkegaard ... 111
7.3.1. Hablo de mí mismo ... 111
7.3.2. La cuádruple relación ... 113
a) La relación con el padre ... 113
b) La relación con Regina Olsen. 115
c) La relación con Hegel ... 116
d) La relación con Cristo ... 118

8. El existente y la Existencia ... 122

8.1. Filosofía de la existencia y existencialismo ... 122
8.2. El pensador subjetivo ... 123
8.3. La revitalización del singular ... 126
8.3.1. La reivindicación del singular ... 126
8.3.2. Respondemos como individuos en la eternidad ... 129
8.3.3. La existencia, tarea del singular. 130
8.4. La existencia como posibilidad ... 131
8.4.1. La verdadera existencia es una existencia real ... 132
a) Crítica al pensamiento abstracto: *Soy, luego pienso* ... 132
b) La falsa posibilidad de lo abstracto ... 132
8.4.2. La existencia real es posibilidad. 133
a) Los caracteres de lo posible ... 135
b) El combate por la posibilidad. 136

9. La posibilidad como esencia ... 138
9.1. El hombre, ser irrepetible ... 138
9.2. La libertad: el espíritu ... 140
9.3. El tiempo y el instante ... 141
9.4. La Repetición ... 144
a) El Recuerdo hacia adelante ... 144
b) La Repetición es *lo serio de la vida.* 145

10. El existente: angustia y desesperación ... 147

10.1. Angustia y desesperación ... 147
a) El rechazo de la *explicación* del mal. 148
b) La sensibilidad romántica ... 149
10.2. Angustia y libertad ... 149
10.2.1. La angustia es posibilidad de libertad ... 150
10.2.2. La angustia es el vértigo de la libertad: la culpabilidad ... 151
10.2.3. La angustia y el pecado ... 152
a) El estado de inocencia ... 152
b) La angustia como supuesto del pecado ... 153
c) La angustia consecuencia del pecado ... 154
d) Conclusión ... 155
10.3. El yo como problema: la desesperación. 156
10.3.1. El hombre, síntesis problemática. 156
a) La discordia en la síntesis ... 156
b) La desesperación: discordia del hombre consigo mismo ... 157
10.3.2. Las formas de la desesperación. 158
a) La desesperación en la relación finito-infinito ... 158
b) La desesperación en la relación posibilidad-necesidad ... 158
c) La desesperación de la conciencia ... 159

10.3.3. La desesperación es el pecado ... 161
a) Conclusión 162

11. Los estadios de la Existencia 163

11.1. El concepto de *estadio* 164
11.2. El estadio estético 164
a) El esteta vive del momento 165
b) La vida estética vive de la particularidad 165
c) El esteta vive la diferencia 166
d) La imagen de la vivencia estética: el Seductor 166
e) Desesperación e ironía 168
11.3. El estadio ético 169
a) El existente elige la estabilidad 169
b) El hombre ético es interior 170
c) Con lo ético se instaura el deber ... 170
d) El marido, símbolo ético 171
e) El humor y la desesperación 172
11.4. El estadio religioso 173
a) En la fe el hombre se reconoce como singular 173
b) La fe es paradoja 174
c) Abraham: símbolo del hombre de fe. 175
d) La angustia y el dolor 176
e) *Apostilla* a la fe de Kierkegaard ... 177

Apéndice 179

Glosario 188

Bibliografía 190

Prólogo

La bibliografía sobre filosofía española, a pesar del acrecimiento de publicaciones que se ha producido en los últimos veinte o veinticinco años, sigue padeciendo una grave carencia: monografías y estudios de primera mano sobre las grandes figuras de la historia del pensamiento. Traducimos muchas, o bastantes, obras escritas en otros idiomas, pero esto supone, en principio, una especie de esclavitud de nuestro modo español de repensar los filósofos al modo como lo piensan los franceses o alemanes.

Necesitamos que esos estudios y monografías se elaboren desde nuestro peculiar modo de pensar y de expresarnos. Estimamos que, sólo así, esas monografías, sin que sean, al menos de modo primario, un ejercicio original del pensar, ejercerán una proyección fecundadora sobre la actividad de producción filosófica espa-

ñola, producción en exceso acogida o tutelada por otros modos de pensar, que pueden ser mejores que los nuestros, pero que no son los nuestros.

Es indudable que el desarrollo que han experimentado en España los estudios de filosofía nos permite —y nos exige— que acometamos esa tarea. Pero —dígase de inmediato— sin frivolidades ni ligerezas: sólo se puede escribir una monografía seria tras un riguroso estudio del autor y la época sobre los que se quiere escribir. Unicamente esa laboriosidad disciplinada hará posible formular en el lenguaje español y en el estilo español de pensar lo que de perenne, y también de transitorio, han dicho los grandes creadores del pensamiento.

Dentro de estas coordenadas que acabamos de señalar se encuentra el libro de Manuel Maceiras que estamos prologando. Sólo al inexperto en estas tareas le parecerá fácil este libro. La sencillez aparente del mismo sólo puede ser el resultado de un estudio minucioso que implica la familiaridad con el pensamiento de Schopenhauer y de Kierkegaard. Y esta familiaridad no es cosa baladí, tratándose de dos autores, tan semejantes y diferentes al mismo tiempo. Pero ni siquiera basta con esa familiaridad difícil de conseguir. Se necesita disciplinarse en el rigor de expresarlo. Pensamos que la larga experiencia, tanto en el ejercicio de la docencia como en el manejo de la pluma, le han dado al autor esa difícil facilidad de exponer, por una parte, la filosofía más de una vez abstrusa de Schopenhauer, y, por otra, la de caminar, sin perderse por los vericuetos psicológicos, éticos, religiosos... del pensamiento, a veces un tanto anárquico de Kierkegaard.

La obra, según se echa de ver en seguida, está construida muy sobre los textos de los autores objeto de estudio. No se trata de un empedrado de citas, sino de contar en todo momento con la referencia, mínima a veces, pero oportuna siempre del texto que confirma o aclara lo que se expone o afirma. Sin desconocer la bibliografía pertinente, hay una enorme austeridad en el uso de tal bibliografía. Se estudian y comentan los autores desde ellos mismos.

La obra, aparte de la claridad y rigor expositivo, es fundamental —elemental— *en el sentido noble de esta palabra: intenta —y sólo intenta eso— recoger los* elementos *básicos de los sistemas de Schopenhauer y de Kierkegaard. Los detalles, por importantes que sean, se dejan a un estudio más amplio, puesto que ni caben en una obra de estas dimensiones ni son competencia de un libro que no está hecho pensando en los especialistas en cualquiera de los dos autores. Se trata de una introducción y no de un estudio minucioso. Interesan más los fundamentos que las aristas de cada uno de los sillares con que está construido tanto uno como otro sistema.*

Para toda persona interesada en el desarrollo del pensamiento moderno y contemporáneo debe resultar siempre incitante un libro sobre autores medulares del siglo XIX. Pocos siglos hay más procelosos en la historia de nuestra filosofía occidental: idealismos, romanticismos, ateísmos, misticismos, naturalismos variopintos... y otras muchas tendencias y elencos de problemas aparecen, se cruzan, se acercan y se distancian en ese polifacético siglo XIX. La sombra que proyectan sobre el siglo XIX las tallas gigantescas de los tres grandes idealistas clásicos y tópicos, o el revulsivo, frente a ellos, del pensamiento de Marx pueden hacernos olvidar que la filosofía del XIX es mucho más que todo eso, aunque se siga pensando que eso es lo más importante. Bien cabe decir que para no pocos autores ha sido una desgracia haber nacido y pensado en el siglo XIX, porque, sobre todo para el lector o estudioso poco atento, corren el peligro de ver difuminada su figura por la sombra de autores gigantes indiscutidos. Hay que redimir al siglo XIX de la reducción, absolutamente empobrecedora, al catálogo exiguo de los grandes pontífices del pensar, aunque, sin duda, éstos tengan un protagonismo indiscutible, porque, de una u otra manera, se piensa con ellos o contra ellos.

Indudablemente, Schopenhauer y Kierkegaard ocupan un puesto intermedio: acaso no sean grandes cimas del XIX, pero tampoco pertenecen a la lista interminable de autores confinables en la letra pequeña de los manuales. Más aún: si se los mira desde la proyección ejercida en el pensamiento posterior, estamos ante figuras de extraordinaria relevancia, como luego subrayaremos.

A más de uno le puede parecer que dedicar un libro al estudio de Schopenhauer y de Kierkegaard es un intento frustrado. Se nos tiene habituados a estudiar, por ejemplo, a Schopenhauer y Nietzsche, a Kierkegaard y los existencialistas. Pero la pretensión de estudiar al unísono a Schopenhauer y Kierkegaard ¿no es una suma de cantidades filosóficamente heterogéneas? Aparentemente sí, pero sólo aparentemente.

En efecto, Schopenhauer y Kierkegaard son dos filósofos diferentes, pero las diferencias están entroncadas en una profunda unidad. Esta unidad comienza por ser epocal: Schopenhauer vive de 1788 a 1860; Kierkegaard, de 1813 a 1855. Los dos sufren, en mayor o menor grado, la presión del pensamiento idealista, especialmente de Hegel; los dos tienen que recibir, por fuerza, influencias del romanticismo que invade la cultura europea. Pero, por importante que sea esta unidad que hemos llamado epocal, ella quedaría reducida a una simple coincidencia en el tiempo, si ese tiempo no fuese de los que dejan necesariamente su impronta en cualquier pensador; y los dos fueron fieles a los imperativos y exigencias de su momento.

Pero hay otra unidad más importante. Es la unidad filosófica que los vincula en la reacción que comparten contra un «enemigo común», la reacción anti-Hegel. Esta puede tener manifestaciones muy diversas: desde la auténtica inquina que le profesa Schopenhauer, hasta la búsqueda paciente de caminos superadores del absolutismo totalizador de Hegel por los que se orienta el filosofar de Kierkegaard. Este distinto modo de reaccionar contra Hegel va a dar lugar a filosofías muy distintas: en Schopenhauer estamos todavía frente a

un idealista, para el cual, por lo tanto, todavía sigue siendo lo importante un absoluto —la voluntad—, que subyace y fundamenta las representaciones o el mundo como representación. Está en contra de Hegel, pero —de alguna manera— cerca de Hegel. En Kierkegaard no aparece la búsqueda de un absoluto universal del que los individuos sean representaciones más o menos vaporosas. Su interés se centra en el individuo, y en el individuo personal, en el hombre concreto que tiene que vivir una existencia atormentada. Aquí el absoluto es un Absoluto con letra mayúscula, el Dios de la fe cristiana. Filosofa contra Hegel y, además, lejos de Hegel.

En ninguno de los dos sigue vigente la reconducción de toda la realidad a La Razón, La Idea, El Sujeto. *Es verdad que en Schopenhauer la voluntad es, también, una* Voluntad *con mayúscula, y por ello habita todavía en las cercanías del idealismo. Pero tanto en éste, como sobre todo en Kierkegaard, la teorización filosófica apunta a una aclaración del modo de ser y, casi más, del modo de existir del hombre individual. La existencia del hombre es objeto de las más tristes y pesimistas consideraciones por parte de Schopenhauer. Y también en Kierkegaard, como nos dice Maceiras* (p. 121), *el hombre, en su existir, tiene que padecer por ser hombre. Lo que sucede es que, mientras en Schopenhauer ni la estética ni la ascética ofrecen salida alguna airosa de ese radical escepticismo, en Kierkegaard, por el contrario, se abre una luz de esperanza desde la revelación religiosa.*

En los dos —y en esto no cabe olvidarse del romanticismo ambiental— hay un profundo desengaño de la razón. Si nunca se otorgó más confianza a la razón que en Hegel y Hegel acabó, según ambos piensan, en un fracaso, hay que desconfiar de la razón. Esta desconfianza no se refiere a nuestro quehacer cuotidiano, ni a nuestro comercio cognoscitivo habitual con el mundo, ni siquiera al trabajo de la ciencia (todo ello, en términos de Schopenhauer, se queda en el plano de la representación), sino que se refiere a las últimas preguntas que sobre la realidad y el hombre nos podemos

y nos debemos formular. Ante esas preguntas, ambos coinciden en una respuesta que, sin mucha violencia, cabe calificar como irracional: hay que remitirse a la ciega voluntad de vivir, según Schopenhauer, o es necesario acabar refugiándose en la fe suprarracional que ofrece la revelación cristiana. Por eso, si a Schopenhauer, por una parte se le puede considerar como padre de formas de irracionalismo voluntaristas, con un voluntarismo que no significa simplemente sobreponer en el hombre la voluntad a la razón, sino que la voluntad universal es la fuente y fundamento de todo, se debe también, por otra parte, considerar a Kierkegaard como padre de la sustitución de una interpretación racional del hombre por una visión religiosa.

Por tanto, si se tiene en cuenta la progresiva vigencia que, desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días, han ido adquiriendo formas de pensar y de ver la realidad extrañas a la canónica racional, no debe sorprendernos que tanto Schopenhauer como Nietzsche hayan sido y sigan siendo pensadores con enorme influencia en el pensamiento contemporáneo. Y, si hubiera que señalar alguna corriente específica en la que esa influencia se subraya, no dudaríamos en nombrar al existencialismo. La influencia de Kierkegaard sobre los existencialistas es lugar común que nadie discute. Cabría, en cambio, discutir la de Schopenhauer, pero sólo en apariencia. En efecto, Schopenhauer influye, aunque no acaso de modo directo, sino a través de ese extraordinario vehículo de muchos de los temas fundamentales de nuestro autor, que es Nietzsche.

Lo que acabamos de decir del existencialismo en general tiene una aplicación en un pensador preexistencialista español, que es Unamuno. Cualquier lector medianamente familiarizado con sus obras conoce la importancia de la voluntad en el Rector de Salamanca, así como la preeminencia que otorga al creer *sobre el* saber. *No en vano fue Unamuno el verdadero introductor en España, tanto del Nietzsche discípulo de Schopenhauer como del «hermano» Kierkegaard.*

Damos, pues, la bienvenida cordial a esta obra, tanto por el valor que al libro por sí mismo le corresponde, como por considerar que, con él, se llena un hueco en nuestra no muy abundante bibliografía sobre pensadores relevantes en la historia del pensamiento.

Sergio Rábade

SCHOPENHAUER-KIERKEGAARD	ACONTECIMIENTOS FILOSOFICOS	CONTEXTO HISTORICO Y CULTURAL
1788.—Nace SCHOPENHAUER en Danzig.	*1788.*—*Crítica de la razón práctica*, de KANT.	*1788.*—Nace BYRON.
		1789.—Revolución francesa: Toma de la Bastilla. —BENTHAM: *Introducción a los principios de la moral y de la legislación.*
	1790.—KANT: *Crítica del juicio.*	
	1792.—FICHTE: *Crítica de toda revelación.*	
	1795.—FICHTE: *La doctrina de la ciencia.*	*1793.*—Ejecución de LUIS XVI.
		1798.—F. SCHLEGEL: Inicia la publicación de *Atheneum.*
	1800.—SCHELLING: *El sistema del idealismo trascendental.*	*1800.*—SCHILLER: *Wallenstein.*
	1801.—HEGEL: *Diferencias entre los sistemas de Fichte y de Schelling.*	*1801.*—CHATEAUBRIAND: *Atala.*
	1802.—CHATEAUBRIAND: *El genio del cristianismo.*	*1802.*—NOVALIS: *Poesías; Enrique de Ofterdingen.*

SCHOPENHAUER-KIERKEGAARD	ACONTECIMIENTOS FILOSOFICOS	CONTEXTO HISTORICO Y CULTURAL
	1804.—SCHELLING: *La filosofía de la religión.* —Muere KANT.	*1804.*—NAPOLEÓN I, emperador. —BEETHOVEN: *La sinfonía heroica.*
1807.—SCHOPENHAUER en Gotha.	*1807.*—HEGEL: *La fenomenología del espíritu.*	
		1808.—GOETHE: *Fausto.* —F. SCHLEGEL: *Lengua y sabiduría de los hindúes.*
	1812.—HEGEL: *La ciencia de la lógica.*	*1812.*—Los hermanos GRIMM: *Cuentos.*
1813.—Nace KIERKEGAARD. —SCHOPENHAUER: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente.*		
	1814.—SAINT-SIMON: *Reorganización de la sociedad europea.*	*1814.*—Abdica NAPOLEÓN I. —Congreso de Viena.
1816.—SCHOPENHAUER: *Sobre la visión de los colores.*		*1816.*—CUVIER: *El reino animal, distribuido según su organización.*
	1817.—HEGEL: *La Enciclopedia.*	
1819.—SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y representación.* —Enseña en Berlín.		*1818.*—BERZELIUS: *Peso atómico.*

Cuadro cronológico comparado

SCHOPENHAUER-KIERKEGAARD	ACONTECIMIENTOS FILOSOFICOS	CONTEXTO HISTORICO Y CULTURAL
	1821.—HEGEL: *Principios de la filosofía del Derecho.*	*1821.*—J. S. MILL: *Elementos de Economía política.*
	1825.—SAINT-SIMON: *El nuevo cristianismo.*	*1825.*—Reconocimiento del derecho de huelga en Inglaterra.
1830.—KIERKEGAARD ingresa en la universidad.	*1830.*—COMTE: Comienza el *Curso de filosofía positiva.*	*1830.*—VÍCTOR HUGO: *Hernani.* —Debate sobre el transformismo entre CUVIER y GEOFFROY SAINT-HILAIRE.
1831.—SCHOPENHAUER abandona Berlín. Vive en Frankfurt.	*1831.*—Muere HEGEL (peste de Berlín).	
		1833.—Muere FERNANDO VII. —ISABEL II, reina.
		1833-40.—Regencia de MARÍA CRISTINA.
	1835.—D. F. STRAUSS: *Vida de Jesús.*	*1835.*—MENDIZÁBAL, ministro: *Desamortización.*
1836.—SCHOPENHAUER: *La voluntad en la naturaleza.*		
		1837.—VICTORIA, reina de Inglaterra. —Constitución (moderada) en España.

SCHOPENHAUER-KIERKEGAARD	ACONTECIMIENTOS FILOSOFICOS	CONTEXTO HISTORICO Y CULTURAL
1838.—KIERKEGAARD: Crisis religiosa.		
1839.—*Sobre la Libertad de la voluntad,* de SCHOPENHAUER.	*1839.*—FEUERBACH: *Crítica de la filosofía hegeliana.*	*1839.*—DAGUERRE: Máquina fotográfica.
1841.—SCHOPENHAUER: *Los dos problemas fundamentales de la Etica.* —KIERKEGAARD: *El concepto de Ironía.*	*1841.*—FEUERBACH: *La esencia del cristianismo.*	
	1842.—SCHELLING: *Filosofía de la mitología.*	*1842.*—Nace Kropotkin.
1843.—KIERKEGAARD: *La Alternativa; La Repetición; Temor y temblor.*	*1843.*—J. S. MILL: *Sistema lógico.* —MARX: *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel.*	*1843.*—Polémica sobre la unificación de Italia entre GIOBERTI y MAZZINI. *1841-43.*—Regencia de ESPARTERO. *1843-54.*—ISABEL II. Década moderada.
1844.—SCHOPENHAUER: 2.ª ed. de *El Mundo como voluntad y representación (Apéndices).* —KIERKEGAARD: *Migajas filosóficas: El concepto de la angustia.*	*1844.*—COMTE: *Discurso sobre el espíritu positivo.* —MARX: *Manuscritos.* —CHATEAUBRIAND: *Memorias de ultratumba.*	*1844.*—Nace NIETZSCHE.

Cuadro cronológico comparado

SCHOPENHAUER-KIERKEGAARD	ACONTECIMIENTOS FILOSOFICOS	CONTEXTO HISTORICO Y CULTURAL
1845.—KIERKEGAARD: *Estadios en el camino de la vida.*		*1845.*—Nueva Constitución en España.
1846.—KIERKEGAARD: *Post Scriptum.*	*1846.*—MARX: *La ideología alemana.*	
1847.—KIERKEGAARD: *Discursos edificantes; Las obras del amor.*	*1847.*—MORGAN: *Lógica formal.*	*1847.*—Inglaterra: Reducción de la jornada laboral de mujeres y niños a diez horas.
	1848.—MARX-ENGELS: *Manifiesto del partido comunista.*	
1849.—KIERKEGAARD: *Enfermedad mortal.*		
1850.—KIERKEGAARD: *La escuela del cristianismo.*		
1851.—SCHOPENHAUER: *Parerga und Paralipomena.*	*1851.*—PROUDHON: *La idea de la revolución del siglo XIX.*	*1851.*—RIEMANN: Aparece su nueva concepción matemática.
1855.—KIERKEGAARD: Aparece la revista «*El Instante*». —Muerte de KIERKEGAARD.		*1855.*—ALEJANDRO II, zar de Rusia.
	1856.—COMTE: *Síntesis subjetiva.*	*1856.*—LOTZE: *Microkosmos.*
		1856-68.—Segundo período moderado (O'DONNELL).

SCHOPENHAUER-KIERKEGAARD	ACONTECIMIENTOS FILOSOFICOS	CONTEXTO HISTORICO Y CULTURAL
	1857.—MARX: *Introducción a la crítica de la Economía política.*	*1857.*—BAUDELAIRE: *Las flores del mal.*
	1858.—PROUDHON: *De la justicia en la revolución.*	
1860.—Muere SCHOPENHAUER.		*1860.*—FECHNER: *Elementos de psicofísica.* —BURCKHARDT: *La civilización del Renacimiento en Italia.*
	1861.—PROUDHON: *La guerra y la paz.*	
		1868.—ISABEL II huye a Francia tras la revolución «La Gloriosa».
		1869.—MENDELEJEFF: *Sistema periódico de los elementos.*
		1852.—REMAK: *División celular.*
1854.—SCHOPENHAUER: Segunda edición de *La voluntad en la naturaleza.*	*1854.*—SCHELLING: *Filosofía de la revelación.* —GOBINEAU: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas.* —BOOLE: *Análisis de las leyes del pensamiento.*	*1854-56.*—Bienio progresista (Gobierno de ESPARTERO). —Expulsión de los jesuitas.

Fig. 1. Retrato de Schelling por F. Krüger, Nationalgalerie, Berlín. Dibujo de M. Maceiras.

El único objeto inmediato de la consideración trascendental es lo subjetivo; el único órgano de esta manera de filosofar es, en consecuencia, el sentido interno, y su objeto es tal que no puede, como el objeto de las matemáticas, llegar a ser objeto de la intuición externa (Schelling).

1

Introducción: Razón y pasión en la filosofía del siglo XIX

No son homogéneas las filosofías de Kierkegaard y Schopenhauer. Existe entre las dos una insalvable distancia. Su presentación aquí en forma unitaria obedece —además de a razones temporales— a su actitud más *sentimental* que *racional*. Actitud que adquiere su cabal significado situando a ambos frentes a la figura de Hegel.

La relación con Hegel pone de manifiesto dos modos de pensar que introducen una fisura en el concepto mismo de filosofía. Cada uno a su modo, ellos anteponen a la razón de tipo cartesiano o kantiano, elementos ateoréticos o prerracionales desde los que el entendimiento debe pensar.

Ambos fueron dos hombres de pasión. Pasión en triple sentido. Primero, porque su personal subjetividad se manifestó a través de un sentimiento exacerbado, y no por medio del entendimiento sometido a las exigencias de la lógica de la claridad y la distinción. Pasión, también, porque la vida de ambos fue un *sufrir*

por la doctrina. Y pasión en tercer lugar, porque los dos proponen un género de vida que encuentra su razón de ser en el padecer: contradiciendo Kierkegaard a la naturaleza en favor de la fe, y Schopenhauer sacrificando ascéticamente la vida.

Pero ellos no fueron frutos esporádicos; por eso parece imprescindible una referencia al ambiente intelectual de ambos para señalar luego su modernidad.

1.1. La subjetividad: sentimiento y razón

a) El tema de la subjetividad

El siglo XIX manifiesta una fecundidad temática extraordinaria y heterogénea. Pero no cabe duda de que la preocupación por la subjetividad humana —entendida como principio a partir del cual el hombre se identifica como sujeto responsable de la acción y el pensamiento—, alcanzó en este siglo una atención preeminente, sobre todo en las filosofías de los tres grandes idealistas: Fichte, Schelling y Hegel.

De manera inicialmente análoga, y luego más distante, Fichte y Schelling insistirán en la afirmación de un Yo absoluto sobre el cual todo pueda ser fundado. Hegel, a su vez, hipostasiará a la razón. Por lo que a nosotros concierne, lo cierto es que los tres grandes idealistas traen a primer plano el tema de la subjetividad y, con ella, todos los problemas inherentes a la conciencia que el hombre toma de su realidad. La filosofía del XIX, a partir de ellos, no se alejará ya de una generalizada actitud antropológica.

La preponderancia de Hegel es innegable. Pero la preocupación de Fichte, en sus reiteradas reformulaciones de la *Doctrina de la ciencia,* fue determinante tanto en el pensamiento filosófico del siglo como en la aneja actividad literaria romántica. Particularmente en la reformulación de 1801 para Fichte

> *la esencia del Yo consiste en su actividad.*
>
> (FICHTE: 1975, *Doctrina de la ciencia,* p. 131)

Actividad infinita, sólo con la barrera moral del imperativo kantiano. Actividad en que se presenta el Absoluto, no ya como saber, sino como presupuesto de la libertad. De donde la filosofía última de Fichte se desarrolla en la dirección de una cierta experiencia religiosa.

Schelling, muerto apenas un año antes de Kierkegaard y seis de Schopenhauer, inicialmente en una formulación más próxima a la de Fichte y luego —sin duda por la influencia de Hegel— apartándose de él, es igualmente ineludible para la comprensión del siglo. En sus escritos tempranos como *Filosofía y religión* (1804), *Sobre la esencia de la libertad humana* (1809), establece ya la posibilidad de la relación entre lo finito y lo infinito. Problema desde el que fue replanteada, de diversas maneras, la temática de la relación de la conciencia humana con el Absoluto, lo que confirman obras últimas suyas como *Filosofía de la mitología* (1842) y *Filosofía y revelación* (1854).

Ni la filosofía de Kierkegaard ni la de Schopenhauer guardan paralelismo, temático o estructural, con las de Fichte y Schelling. Sin embargo, hay en ambas inspiraciones de fondo que nos parecen indiscutibles, más allá de las eventuales influencias.

Señalaremos algunos temas que los aproximan:

- *La preocupación por encontrar en el sujeto humano la clave de la comprensión del mundo.* En Kierkegaard esto se tipifica a través de la reducción de todo universal a la realidad del particular *. La libertad, la conciencia, la humanidad del hombre singular * e individual son el principio de la comprensión de toda posible Libertad, Conciencia o Humanidad. En Schopenhauer, a su vez, es el hombre quien confiere sentido al mundo como totalidad, ya que éste pasa a ser por entero representación suya. Tesis que él relaciona sólo con Kant, pero a la que no son ajenos Fichte y Schelling.
- *La concepción del sujeto como actividad.* Actividad entendida de modo distinto por todos ellos, pero actividad al fin. Como ya haremos notar a raíz del concepto de vo-

* Los asteriscos hacen referencia a términos cuya explicación hallará el lector en el *Glosario* que aparece al final del libro, página 188.

luntad * en Schopenhauer, el concepto de actividad no puede entenderse desvinculado del desarrollo de la ciencia físico-química y de la fisiología de su tiempo. Está presente en la *Naturphilosophie* de Schelling y en Schopenhauer en el concepto de voluntad, que él va a constituir en esencia del mundo.

Para Kierkegaard la vida humana es esfuerzo que recuerda el *conatus* spinozista y que en él se manifiesta como ardua *dialéctica existencial*. Dialéctica que se aproxima a un movimiento o actividad del sujeto y que le acercan a Fichte más que a Hegel.

- *La relación Absoluto-hombre, finito-infinito*, es un tema común, aunque planteado de modo muy distinto. El continuo bregar existencial de Kierkegaard es un ansia no colmada de infinitud. El hombre es un ser desigual anclado en la finitud y ansiando el Absoluto.

  Schopenhauer, a su vez, asentará la vida como dolor e injusticia en ese afán de infinitud que cada ser manifiesta desde su particular principio de individuación. Cada uno quisiera atraer a sí la voluntad participada en todos los demás seres. Quisiera ser *todo*.
- La búsqueda de una actividad que supere las limitaciones propias del conocimiento intelectual es igualmente una solicitud propia tanto de unos como de otros. De ahí el sentido religioso de la reformulación de *La doctrina de la ciencia* (1804), aunque Fichte pretenda mantener a la filosofía como saber primordial. A su vez, *El Sistema del idealismo trascendental* (1800) de Schelling concluirá con la proclamación del arte como verdadero órgano de la filosofía, puesto que sólo ella puede expresar la identidad de lo consciente y lo inconsciente. Con ello se franquea el paso al Romanticismo y a Nietzsche. Pero también a Schopenhauer, quien convertirá el arte en el conocimiento esencial del mundo, capaz de liberar al entendimiento del vasallaje a que le somete la voluntad prerracional. Y a Kierkegaard, para el que la fe es el conocimiento verdadero.

Schopenhauer asiste a los cursos de Fichte en 1811. Kierkegaard, a los de Schelling de octubre de 1841 a marzo de 1842. Tanto uno como otro quedarán de inmediato decepcionados de sus maestros. Los dos querrán explícitamente reaccionar contra sus filosofías, pero no por ello dejan de ser reales estas inspiraciones comunes que Fichte y Schelling sistematizan de modo más explícito y sugerente que nuestros dos filósofos.

b) Hegel y el hegelianismo

Pero en el siglo XIX es Hegel quien realmente fue la referencia universal de todas las filosofías. Y ello fue así no sólo para sus discípulos sino también para cuantos explícitamente no quisieron seguirle. Tal es el caso de Schopenhauer y Kierkegaard que *filosofan* contra Hegel.

Hegel es rechazado por los dos de modo global, como el representante del *Sistema* en el cual los individuos particulares y los seres concretos y naturales pierden valor, ya que la única realidad es la idea absoluta.

Como es sabido, para Hegel la verdadera realidad es una idea absoluta en la cual se encierran todas las posibilidades. Posibilidades que, en virtud del movimiento interior de la Idea —la dialéctica—, se hacen reales como naturaleza. Los seres naturales, por tanto, son sólo determinaciones contingentes, limitadas, que adquieren su realidad y su verdad en virtud de la Idea de la que son determinaciones. Por eso dirá Hegel que

> *lo finito y lo infinito sólo hacen uno; lo verdadero, la infinidad verdadera es la unidad de lo finito y lo infinito.*
>
> (HEGEL: 1971, *Lógica*, p. 154)

Por eso reitera:

> *todo lo que no es la idea absoluta es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, albedrío y caducidad.*
>
> (HEGEL: 1968, *Ciencia de la lógica*, p. 725)

1. *La reacción de Schopenhauer*

Schopenhauer, como veremos en su lugar, reacciona violentamente contra Hegel. Para él su filosofía no son más que palabras sin sentido. Contra él quiere proclamar la filosofía de lo concreto, de la vida real. Concreción que pretendió tipificar haciendo de la voluntad una realidad concreta, y exigiendo una ética vital de ella derivada.

Sin embargo, la que vamos a llamar *metafísica* de Schopenhauer no deja de guardar analogías con el hegelianismo. Analogías que aproximan a Schopenhauer con la interpretación marxista de la Idea hegeliana. Aclaremos este concepto.

Para Marx, la Idea hegeliana se trastoca en la naturaleza de la que todo ser real y concreto es determinación. La materia viene a ocupar el lugar de la idea, según la explícita solicitud de Marx. En Schopenhauer, a nuestro entender, se producirá un proceso paralelo al afirmar que el *en sí* del mundo, su esencia, es la voluntad única y universal. Pero esta voluntad, a su vez, es energía, actividad y fuerza desmedida de la que todas las propiedades físico-naturales de los seres —orgánicas y racionales— son determinaciones. La *realidad absoluta* es la voluntad, cuyo carácter físico no nos parece discutible, como veremos.

La filosofía de Schopenhauer se aproxima —en consecuencia— a un hegelianismo invertido y *fisicalizado.*

2. *La reacción de Kierkegaard*

La reacción de Kierkegaard, más mesurada en los términos, es, sin embargo, más radical en las convicciones. Podría tipificarse así:

- Frente a la desvalorización de lo singular y concreto por parte de Hegel, Kierkegaard será testimonio de la instauración del individuo, del singular, del *cada uno* como única categoría auténticamente humana. El valor y la verdad, por tanto, radican en cada hombre.
- Si para Hegel la Historia es el ámbito de la vida de la Idea y ella tiene sentido como totalidad, en cuanto que cada momento está dialécticamente engarzado con el anterior y el siguiente, en Kierkegaard el tiempo existencial —esto es, el auténticamente humano— es el *instante,* ya que en cada momento temporal compromete el hombre su libertad y con ella su suerte terrenal y su destino eterno.
- La existencia es una ininterrumpida alternativa en que la libertad se compromete sin seguridad y, por tanto, sin posibilidad alguna de síntesis. Escoja lo que escoja, el existente se encontrará siempre en contradicción consigo mismo. No hay, pues, una «lógica» existencial que garantice la racionalidad de la vida y de la historia.
- El hombre para Kierkegaard es un *ser para Dios,* representación de la verdadera infinitud. Lo finito, por tanto, no adquiere sentido por ser determinación de la idea absoluta. Él es continua búsqueda de una infinitud nunca alcanzada.

Kierkegaard representa, en síntesis, la reivindicación de la subjetividad singular y particular que, más desde el sentimiento que desde la razón, quiere dar cuenta de sí y del mundo. El es el *pensador subjetivo* que se enfrenta al *pensador abstracto* hegeliano.

c) El Romanticismo

Kierkegaard y Schopenhauer son dos filósofos románticos. Ello nos obliga a precisar la amplitud de este concepto.

El Romanticismo se caracteriza, fundamentalmente, por la afirmación de la infinitud de la conciencia a la que se considera capaz de posibilidades infinitas, no en temporalidad o extensión, sino en potencialidad emotiva y volitiva.

Esta infinitud de la conciencia se despliega de acuerdo a determinaciones rigurosamente encadenadas en las filosofías de los tres grandes idealistas: Fichte, Schelling y Hegel. El Yo, el Absoluto, o la Idea, se van manifestando de acuerdo con una dialéctica interna rigurosa que impide las manifestaciones espontáneas de la subjetividad. Ello limita la dimensión romántica de los tres idealismos, particularmente el de Hegel.

Sin embargo, para el romanticismo propiamente dicho, como el de Friedrich Schlegel, Tieck, Novalis, Hölderlin y también Schleiermacher, la infinitud de la conciencia se manifiesta a través de la libertad del sentimiento y de la actividad absoluta y sin barreras de la conciencia emotiva. Tesis frecuentemente combatidas por Hegel.

- El romántico es —en consecuencia— un libertino de su interioridad, en la que profundiza para crear en la libertad. Por eso es un arriesgado por cuenta propia, ya que no es la razón sino el sentimiento quien lo guía. Por encima de lo *razonable*, el romántico es un buscador incansable de *lo más allá*, de lo absoluto. Por eso recurre a la imaginación y cultiva el gusto por lo maravilloso y lo fascinante.
- Las cosas pierden para el romántico su cualidad de objetos para la razón, y se convierten en motivos para la emoción. Es así como cada cosa, el mundo entero, subvierten su realidad y pasan a ser el ámbito donde el hombre puede descubrir infinitas potencialidades emotivas: sobrecogimiento, alegría, amor, odio, terror, fascinación, miedo, simpatía, religiosidad, demonismo. El mundo es así vivido desde la conciencia-emoción.
- El ansia de infinitud provoca en el romántico dos sentimientos: uno respecto al mundo, que se manifiesta como *ironía*. Por ella se considera caduca y no definitiva toda la realidad mundana. Otro, la *insatisfacción* por esa finitud a la que realmente se ve confinado. Insatisfacción que se trueca en rebelión y protesta por tan triste pero ineludible condición humana.

Tanto Kierkegaard como Schopenhauer son filósofos románticos, aunque no por los mismos motivos.

Schopenhauer puede llamarse romántico por doble razón. Primero, por la afirmación de la voluntad entendida como energía universal y única de la que todas las cosas son manifestaciones. Es el *Todo* reducido a la unidad. Principio que inspiró el romanticismo primero de los jóvenes Hölderlin, Hegel y Schelling, ya en el seminario de Tubinga, y será también aceptado por los fundadores del romanticismo, los hermanos Schlegel, por Tieck y por Novalis.

Pero Schopenhauer es romántico, sobre todo, por su filosofía práctica. La visión dolorosa del mundo y el titanismo ascético con que él quiere que sea afrontada esta condición, así como su *metafísica del amor*, son una clara muestra de su romántico sentimentalismo.

Kierkegaard, a su vez, retoma la tesis de la insatisfacción de lo finito hasta el límite de la desespera-

Fig. 2. Retrato de Fichte, según un grabado de F. Bollinger. Kupferstichkabinett, Munich. Dibujo de M. Maceiras.

Nada tiene valor ni significación absoluta sino sólo la vida; todo pensar restante, imaginar, saber, tiene valor únicamente en cuanto de alguna manera se relaciona con lo vivo, viene de él y tiende a retornar a él (Fichte).

ción *. De ahí que el hombre, irremediablemente condenado a la limitación, se refugia en la *ironía* *. Y por el *humor* * muestra la insatisfacción que se deriva de querer tomar algo por definitivo.

La verdad y la vida son, para Kierkegaard —en proximidad con el romanticismo más exacerbado de Novalis—, realidades dramáticas que deben ser afrontadas irremediablemente en el riesgo y en el empeño apasionado de todo nuestro ser. Su concepción de la religión, a su vez, no deja de recordar a Schleiermacher, en la formulación de lo religioso como sentimiento de lo infinito. Como el de Schleiermacher, el cristianismo de Kierkegaard está también impregnado de sentimiento.

En obras importantes, como *Temor y temblor*, donde lo religioso acapara todo su interés, la visión del hombre de fe, para él Abraham —aunque explícitamente diferenciado del héroe trágico—, aproxima a un romanticismo de la fe. Esta aparece como la infinitud que, desesperadamente, nuestra irremediable condición humana anhela con vehemencia.

La fe es así aceptada en virtud de un sentimiento psicológico y espiritual, y no como resultado de una actitud intelectual.

Por último, Kierkegaard es un romántico por su estilo. Una de sus primeras obras, *La Alternativa*, nos aproxima, desde las primeras páginas, a un relato primero y a una introspección intimista después, que recuerdan de lleno la literatura romántica.

1.2. Dos filósofos contemporáneos

Dos aspectos importantes de nuestro pensamiento contemporáneo nos parecen claramente formulados, uno en Kierkegaard y otro en Schopenhauer. El primero es la vinculación de la esencia del hombre con el *tiempo*, que Kierkegaard adelanta. El segundo, la dependencia del hombre de un *inconsciente*, sobre lo que Schopenhauer no deja dudas.

a) El hombre y el tiempo

Sería atribuir a la contemporaneidad lo que no le corresponde si se dijese que la vinculación hombre-tiempo es obra suya. Que eso no es así lo deja bien claro el propio Heidegger citando, con Aristóteles, a San Agustín y a Hegel (HEIDEGGER: 1967, *Ser y tiempo*, p. 460).

A ellos debemos añadir al propio Fichte quien en 1794, en el número 4 de los *Principios de la doctrina de la ciencia*, concluirá que la forma absoluta de la intencionalidad del Yo es la temporalidad, ya que la conciencia de sí y la conciencia del objeto se despliega en el horizonte del tiempo.

Pero en nuestra contemporaneidad se radicaliza la vinculación Yo-tiempo. Aquí las citas podrían ser innumerables. Recordemos sólo *Ser y tiempo*, de Heidegger, y *El ser y la nada*, de Sartre.

Para Heidegger, el status originario del *Dasein*, del *ser ahí*, es la temporalidad, lo que, para él, deja abierta la cuestión de si el tiempo es también el horizonte del ser. Interrogante con que se cierra *Ser y tiempo* (Ibid., p. 471). Más allá de la problematicidad del tiempo en Heidegger, de ella podemos concluir que el hombre es una realidad absolutamente vinculada al tiempo y al mundo de su vida, de los que su ser depende. Dicho con más precisión: el ser del hombre es tiempo y mundo.

Sartre, a su vez, desde las primeras páginas de *El ser y la nada*, esbozando allí las ventajas del pensamiento moderno, no pierde de vista lo que más adelante va a dejar claro: el existente y el tiempo se coimplican. Por eso puede ser reducido el existente a la serie de sus manifestaciones fenoménicas. El tiempo deja de ser algo independiente del manifestarse del existente. Y el ser de éste queda pendiente del tiempo. Sólo, por tanto, en la unidad del existente tiene sentido el antes y el después (SARTRE: 1972, *L'être et le néant*, p. 175).

Lo verdaderamente temporal es el hombre, quedando su ser esencializado por la temporalidad. Su esen-

cia consiste en el *ex-sistere*, en ser siempre desequilibrio, movimiento, paso —en fin—, tiempo.

Volviendo a Kierkegaard, no podemos menos de reconocer en él al más elocuente testimonio de esta visión existencial del hombre. Cada instante es —para él— el momento en que nos jugamos todas nuestras posibilidades. Y así como toda nuestra economía depende del gasto y el ahorro de cada momento, así el hombre será, como hombre, lo que, sólo él y en cada uno de los instantes de su vida, vaya siendo capaz de hacerse. La esencia humana se hace tiempo, y el tiempo se antropologiza. Todo el hombre se reduce a esta *ex-sistencia*.

Esta visión existencial de la realidad humana es uno de los caracteres preponderantes de nuestra actualidad. Ello es así, no sólo en la filosofía existencial. De la fenomenología a los vitalismos y a los neopositivismos, el tiempo se constituye en la categoría determinante de la subjetividad, entendido ya como *lo diario*, ya como la expresión de que el hombre es un ser en el mundo.

Hoy el tiempo es, fundamentalmente, categoría de la vida ordinaria. El valor que concedemos a lo de *cada día*, a lo inmediato y presencial, es la versión vulgar de las tesis existencialistas sobre la temporalidad.

b) El hombre y su «inconsciente»

No hace falta ser freudianos para reconocer que cualquier valor o sentido que el hombre quiera poner en juego, debe reconocer lo que con gran acierto Ricoeur ha llamado *involuntario corporal*. Este es *lo previo* que dramatiza la existencia, complicándola. En efecto:

> Mi cuerpo es una fuente de motivos, entre otras; yo puedo evaluar mi vida y medirla con otros valores; pero él es la fuente más fundamental de motivos y el revelador de un sustrato primordial de valores: los valores vitales... Todo otro valor adquiere así gravedad, dimensión dramática por comparación con los valores que mi cuerpo historializa.
>
> (RICOEUR: 1963, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 82)

La radicalización de la dimensión psico-corporal de un inconsciente previo, activo y condicionante de la realidad misma del yo y de la conciencia, es bien sabido que fue obra de Freud. Freudianos o no, lo que hoy nos resulta ya inevitable es el reconocimiento de ese *previo* antropológico y natural, que se hace presente de mil modos en la conducta y en el pensamiento del hombre y en la diversidad de las formas culturales. Con razón Nietzsche, además de Freud, nos enseñaron a desmitificar el yo y la cultura, ya que ellos pueden enmascarar mentiras fundamentales.

Tampoco el tema de lo inconsciente fue invención de Freud. *El sistema del idealismo trascendental* de Schelling (1957, p. 285) anuncia el concepto de modo bien explícito. Pero es Schopenhauer quien formula una verdadera metafísica de *lo inconsciente*. Como veremos, la voluntad universal es en él *energía*, fuerza irracional que condiciona un determinismo múltiple en la naturaleza: determinismo en el mundo mineral, en el vegetal, en el animal y en el humano.

El hombre, en sus más íntimas intenciones —para Schopenhauer—, actúa siempre en dependencia. Su libertad es engañosa, como engañoso sería decir que un bastón es libre porque cae hacia uno u otro lado. La razón de la caída radica en una fuerza no aparente, pero no por ello inexistente. Del mismo modo, podemos desconocer la acción de la voluntad universal sobre nuestra voluntad, pero ella es absolutamente cierta. Ella nos determina.

No es nuestro propósito hacer *indispensables* a Freud y a Schopenhauer. Pero hoy no podemos ya pasar por alto la necesidad de enfrentar al hombre con *lo otro* de su conciencia. No vaya a ser que allí donde el Yo proclama sus certezas, se oculte un no perceptible inconsciente. Inconsciente que —además de la pulsión— pudiera ser el interés, el afán de dominio, el ansia de posesión, etc.

M. Foucault fija el nacimiento de la contemporaneidad precisamente cuando accede al ámbito del saber *lo otro* de la razón. Por eso, el pensar contemporáneo se inicia cuando Goya y Van Gogh abren paso a la locura en el espacio del legítimo saber, y cuando Nietz-

sche y Freud hacen oír la voz de *la diferencia*, de lo que —desde lo oculto— hace ser al yo y a la conciencia. La verdad del hombre no se define ya en relación con una razón, sino por referencia a un *no dicho* irracional, indiscutible e irreemplazable (FOUCAULT: 1972, *Les mots et les choses*, p. 172).

Todo ello remite a Freud, pero tampoco Schopenhauer puede ser pasado por alto, desde esta solicitud de Foucault.

No en vano Horkheimer se dirige a Schopenhauer para señalar su actualidad (HORKHEIMER: 1971, *Actualidad de Schopenhauer*, p. 74). Ello no puede ser de otro modo cuando si algo caracteriza nuestro tiempo es la perspicacia crítica. Por ella pretendemos que nada escape al control de la conciencia; tampoco aquello que en ella puede ser representación de lo inconsciente.

1.3. La opinión de Lukács

La agudeza crítica de Lukács señala una característica curiosa que aúna a nuestros dos filósofos: ellos son escritores que viven de rentas. Como más tarde Nietzsche. Para Lukács es esta condición de burgueses lo que les indujo a su filosofía *irracionalista* (LUKÁCS: 1976, *El asalto a la razón*, p. 163). Siendo cierta tal condición económica, más dudoso nos parece que su *irracionalismo* sea fruto de la burguesía a la que pertenecían.

Sin embargo, sería injusto decir que la opinión de Lukács sobre nuestros dos filósofos puede reducirse a lo que acabamos de citar. Un conocedor del siglo XIX, como es su caso, sabe enfrentarlos con las tesis derivadas del hegelianismo que ellos pretendían combatir. Por eso, para conocer la opinión completa de Lukács —que aquí citamos por ser generalmente aplaudida o combatida desde presupuestos o hegelianomarxistas o antimarxistas— nos parece oportuno remitir al lector al análisis directo de su obra, desaconsejándole recurrir a opiniones que relaten lo que Lukács opina sobre nuestros dos filósofos.

1.4. La influencia de Schopenhauer y Kierkegaard en España

Una última referencia no puede olvidar la influencia que ellos han tenido en la *Generación del 98*. Y en ella, la figura de Unamuno compendia, tanto en su talante como en su obra, influencias decisivas procedentes de uno y otro, aunque Kierkegaard aparezca en él de modo más evidente (COLLADO, J. A.: 1962, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos).

Pero también Baroja es una muestra clara de la influencia de Schopenhauer en obras tales como *El árbol de la ciencia*, entre otras. Tampoco es ajeno a ellos don Ramón del Valle Inclán. Y, en nuestros días, Schopenhauer reaparece también en la obra de Borges, aunque de modo esporádico.

Todo ello requiere una particularización, que será objeto de otro trabajo.

Fig. 3. Retrato de Schopenhauer por A. Göbel, Gemäldegalerie, Kassel. Dibujo de M. Maceiras.

Para andar por el mundo es útil llevar consigo una amplia provisión de circunspección y de indulgencia: la primera nos protege contra los prejuicios y las pérdidas; la segunda nos pone a salvo de disputas y querellas (Schopenhauer).

2

Significación de la vida y obra de Schopenhauer

2.1. Vida y obra de Schopenhauer

La obra de un hombre con el genio y el talante psicológico de A. Schopenhauer es difícil de comprender en profundidad sin recurrir a sus raíces familiares y sin tener presentes sus años de formación.

Nace el 22 de febrero de 1788 en Danzig. La familia se trasladará a Hamburgo en 1804. Su padre es comerciante y banquero. Su madre, escritora y bastante aventajada. La posición económica familiar es excelente. El padre —hombre de gran cultura— lee con predilección escritores franceses, Voltaire particularmente, y tiene en gran estima las contumbres inglesas. A su casa llegan diariamente un periódico francés y el *Times* inglés. Arturo heredará tal afición y será lector del *Times*, diariamente, hasta el fin de su vida.

Con su familia, el joven Arturo viaja continuamente. En Hamburgo frecuenta un colegio aristocrático, donde se aficiona por las Ciencias. Sus conocimientos científicos están muy presentes en su obra filosófica, a la que condicionan profundamente, a mi juicio.

Viaja a Bélgica, Suiza, Francia e Inglaterra, donde per-

manece seis meses. Se relaciona con Klopstok, Reinhard, Reimarus, Nelson, etc. Su padre muere, probablemente de accidente, aunque se sospecha que pudiera haberse suicidado a causa de la mala marcha de los negocios, siendo Arturo todavía un adolescente.

Su madre fija la residencia en Weimar. Allí hace de su casa una especie de club literario. A él acuden Goethe, Mayer —el orientalista que inicia a Arturo en el hinduismo—, los Grimm, los Schlegel. Arturo abandona los negocios y se dedica a su afición literaria. Las relaciones con su madre son muy tensas.

1807: En Gotha se prepara para el ingreso en la Universidad. Al volver a Weimar sigue alejándose afectivamente de su madre (fines de 1807).

1809 a 1811: Estudia ciencias en Gotinga, sobre todo fisiología. Schulze —el autor del *Aenesidemus*— despierta en él la afición por la filosofía, y comienza el estudio de Platón y Kant.

1811: Acude a Berlín, atraído por la fama de Fichte, pero pronto le decepciona su doctrina. Asiste también a los cursos de Schleiermacher.

1813: Aunque comienza la tesis en Berlín, la termina y presenta en Jena con el título *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, libro que desagrada profundamente a su madre.

Vuelve a Weimar en el invierno, donde intima, en casa de su madre, con Goethe y recibe nuevamente la influencia de Mayer.

1814: Abandona Weimar con acentuada fobia a su madre. Se traslada a Dresde.

1816: Publica *Sobre la visión de los colores* (tema en el que Goethe le había iniciado).

1818: Viaja a Italia. Retorna en seguida a causa de la bancarrota de los negocios familiares, debida a la falta de previsión de su madre. Piensa entrar en la Universidad y elige la de Berlín, donde Hegel era la figura que atraía toda la atención del momento.

1819: Publica en Leipzig, editada por A. Brockhauss, su obra capital: *El mundo como voluntad y representación.*

En Berlín enseña durante un semestre como *privatdozent*. Se enfrenta con Hegel, poniendo incluso sus clases a la misma hora para disputarle a los alumnos, pero fracasa en su intento de contrarrestar su influencia.

Viaja nuevamente a Italia y regresa a Berlín hacia 1825. Su nombre sigue apareciendo en el programa de la Universidad, pero de hecho él no da clases.

1831: A causa del cólera (muerte de Hegel), se traslada a Frankfurt. Permanece por algún tiempo en Mannheim, pero desde 1833 reside hasta su muerte en Frankfurt. Allí reside en una casa de huéspedes, soltero y solo, acompañado por su perro, al que legará una pensión en su testamento. En Frankfurt le llega su última hora, repentinamente, el 23 de septiembre de 1860. Parece ser que la causa de su muerte fue una congestión pulmonar. No se cumple así su previsión de vivir cien años.

Era de difícil carácter y poco congeniador. Decía, sin embargo, que *solamente el amor a mi obra no me ha permitido casarme.* Era avaro, irritable y de un destacado tradicionalismo. Su cultura histórica y científica fue extraordinaria.

La obra de Schopenhauer en Frankfurt

1836: Publica *La voluntad en la naturaleza.*

1839: Aparece *Sobre la libertad de la voluntad* —obra premiada por la Real Sociedad de Ciencias de Drontheim— (Noruega).

1841: Aparece *El fundamento de la moral*, publicada juntamente con la anterior con el título *Los dos problemas fundamentales de la Etica.*

1844: Publica la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*, edición seguida de importantísimos apéndices. El primero de estos apéndices, titulado *Crítica a la filosofía de Kant*, y los restantes referidos a cada una de las partes de la primera edición. De hecho los apéndices constituyen una segunda parte que se añade a la primera edición.

1847: Aparece la segunda edición de *La cuádruple raíz.*

1851: Publica escritos menores con el título *Parerga und Paralipomena.* Esta obra le da fama, le hace popular y propicia la entrada de sus escritos en las universidades. Wagner dirá entonces que él es *el más grande filósofo alemán.* Schopenhauer se siente satisfecho de su triunfo senil y dirá que *su extremaunción es su bautismo* y, *como a los santos, se espera que yo muera para canonizarme.*

1854: Segunda edición de *La voluntad en la naturaleza.*

1859: Tercera edición de *El mundo como voluntad y representación.*

1860: Ultimo de su vida, aparece la segunda edición de *Los dos problemas fundamentales de la Etica.*

2.2. Cómo leer la obra de Schopenhauer

De todas sus obras son dos las que constituyen el núcleo de enclave de todas las demás. Estas son: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *El mundo como voluntad y representación.* De los apéndices a la segunda edición de esta obra es imprescindible tener en cuenta el titulado *«Crítica a la filosofía de Kant».* Todo el resto de la obra de Schopenhauer es fundamentalmente reductible a estas tres referencias. Para su correcta interpretación, nos parece que el orden de su lectura y estudio debe ser el siguiente:

1. *Crítica a la filosofía de Kant.*
2. *El mundo como voluntad y representación,* los dos primeros parágrafos solamente.
3. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente.*
4. *El mundo como voluntad y representación,* en su primera edición. Todos los apéndices a la segunda edición son ampliaciones más bien eruditas (excepto la referida a la filosofía de Kant).
5. *Los dos problemas fundamentales de la Etica,* así como *De la voluntad en la naturaleza* y las otras obras menores, suponen ampliaciones eruditas a lo dicho en *El mundo como voluntad y representación,* sin aportar temas nuevos.
   En todo caso, *El mundo como voluntad y representación* no puede ser eludido para una comprensión adecuada de Schopenhauer. En ella aparecen todos sus temas.

Será igualmente necesario tener presente que, tanto en su obra como en la presente exposición, siempre que se habla de *voluntad* * no se refiere este término a la voluntad, facultad o atributo individual de la persona —en el sentido en que tradicionalmente lo emplea la filosofía—, sino a *la voluntad,* esencia universal del mundo, activa e irracional. Por ello habla Schopenhauer, y también nosotros, de *la voluntad en el hombre, la voluntad en los seres,* etc.

Cuando se quiere hacer referencia a la voluntad humana, en el sentido tradicional, se dirá *voluntad individual* o *voluntad humana.*

2.3. Schopenhauer y la cultura española

Desde sus años de estudiante en Gotinga, tuvo Schopenhauer contacto con la obra de Calderón, sobre todo con *La vida es sueño,* de la que nos deja testimonio en su obra. Pero su aproximación a la cultura española se acrecienta en 1825 cuando comienza a estudiar el castellano, que llegó a conocer con bastante perfección.

Por los fondos de su biblioteca sabemos que sus lecturas castellanas fueron abundantes. En ella se encontraron, entre otras, las obras siguientes:

Un ejemplar de *El conde Lucanor, El Lazarillo de Tormes,* una edición valenciana de *El Pícaro Guzmán de Alfarache, El Buscón* de Quevedo, *El diablo Cojuelo* de Guevara, *El examen de ingenios para las ciencias* de Huarte, del que tenía un gran aprecio, citándolo en los *Parerga. El Quijote,* que leía con reiteración, lo consideraba una de las cuatro novelas más importantes de la literatura universal. De Cervantes poseía también el *Viaje al Parnaso,* y una edición en cuatro tomos de las *Novelas Ejemplares.*

Moratín es otro de los autores por él apreciado, particularmente su *Teatro,* del que poseía una edición completa. Apreciaba igualmente a los fabulistas, sobre todo a Iriarte, a Larra y, en general, a los refranes populares de los que poseía una recopilación aparecida en 1815 en Barcelona y otra en París de 1569. Muchos de estos refranes son citados en su *obra.*

Pero es sobre todo Baltasar Gracián el autor castellano que más resonancia ha tenido en Schopenhauer. A nuestro entender, sin embargo, la influencia de Gracián fue más práctica y biográfica que de doctrina. En cuanto a la filosofía propiamente dicha es, sin duda,

Calderón quien contribuye a confirmar la concepción del mundo como representación, como veremos. Pero Gracián facilitó a Schopenhauer un talante crítico frente a lo trivial o del agrado común y, en general, frente a todos cuantos buscan la fácil popularidad a través de lenguajes y doctrinas que resulten complacientes para el sentir del vulgo. Es pues, esta sabiduría burlona y la profunda ironía de Gracián lo que sorprendió a Schopenhauer. Las analogías entre ambos obedecen a *esta sabiduría* vital, más que a otras convicciones profundas.

De Gracián tradujo el *Oráculo Manual* con el título *Handorakel*, del que —según los críticos— no traicionó nunca el espíritu, si bien muchos de sus pasajes castellanos fueron medianamente comprendidos por Schopenhauer. Pero, además de esta obra, poseía una edición completa de las obras de Gracián publicada en Amberes, en dos volúmenes, en 1702. Y en ediciones separadas poseía además *El héroe, El Político, Don Fernando*, entre otras. La traducción del Oráculo, junto con otros aforismos, se ha editado nuevamente en nuestros días bajo el título *Lebensweisheit, Schopenhauers Aphorismen und Gracians Handorakel*, Th. Knaur, München 1960.

De las citas de Gracián, la más larga aducida por Schopenhauer la encontramos en el prólogo a la primera edición de *Los dos problemas fundamentales de la Etica* (1970, p. 64 y ss.); va referida a la crítica a Hegel, para él, verdadera peste de la filosofía alemana. Allí se citan siete largas páginas de *El criticón*, parte tercera, en las que dialogan Critilo, el Charlatán y el Embustero, entre otros. Toda la cita se dirige a zarandear los lenguajes vacíos, pero grandilocuentes, particularmente el de Hegel. Otra cita significativa, aunque breve, la encontramos al final de la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación*, capítulo XLVI. Allí, brevemente, se recoge la idea, también de *El criticón*, de que la vida «*es como una forma trágica*» (p. 654). Gracián aparece citado aquí en compañía de Homero, Shakespeare y Byron, entre otros. Gracián aparece catorce veces citado a lo largo de toda su obra.

Pero, como veremos, la idea del mundo como representación conduce más a Calderón, a quien Schopenhauer citará en su concepto de *la vida como sueño*. De él aduce trece citas en toda su obra, pero de significación más profunda que las de Gracián, en cuanto que conciernen a lo que pudiéramos llamar *metafísica* de Schopenhauer. Cita también a Cervantes en ocho ocasiones, a Suárez en once. Aparecen también Mateo Alemán, Iriarte, Larra, Moratín y a Séneca recurre en numerosísimos pasajes.

2.4. La crítica a Hegel

Quizás ningún otro filósofo dirigió a Hegel palabras tan profundamente agraviantes como las que Schopenhauer le dedica. Desde la permanencia contemporánea de ambos en la Universidad de Berlín, su enemistad personal fue profundísima. Hegel no dio nunca muestras de interés por Schopenhauer ni teórica ni prácticamente. Este, por el contrario, cita reiteradamente a Hegel pero sólo para dirigirle calificativos agraviantes. Sin embargo no se encuentra en Schopenhauer ninguna crítica sistemática a la filosofía de Hegel. Su descalificación es global, dirigiéndose particularmente contra el sistema y contra el desdén de Hegel por lo ajeno.

a) Crítica al sistema

Esta crítica global está motivada por la sistematicidad y el carácter teórico de la filosofía de Hegel. A Schopenhauer le resulta absolutamente sin sentido, pura palabrería, el *Sistema* que no responde más que a una elucubración intelectual. Es un juego de palabras, que nada tiene que ver con la realidad.

En el Prólogo a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* opone sus escritos, que —según él— *llevan el sello de la lealtad y de la sinceridad*, a los escritos de Fichte, Schelling y Hegel. Ellos hablan de las cosas a través de una

inspiración, a la cual llaman... intuición intelectual o pensamiento absoluto, pero en el fondo no es más que vana palabrería.

(SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 191)

Hegel es un «Calibán intelectual» (Ibid.), verdadera plaga de la filosofía alemana que se perpetúa en los ideólogos hegelianos y en los profesores hegelianos que, con el maestro, constituyen la triple calamidad que aqueja a la filosofía alemana.

Hegel es —en fin— el causante de la burla a que está sometida la filosofía alemana, dice en el prólogo a la segunda edición de la *Cuádruple raíz*. Y causa de todo mal son

los groseros absurdos que propaló el plúmbeo (plumpen) y beocio (geistlosen) Hegel.

(SCHOPENHAUER: 1959, *Crítica a la filosofía de Kant*, I, p. 656)

b) Hegel desdeña lo ajeno

La crítica global se particulariza ligeramente en el Prólogo a la primera edición de *Los dos problemas fundamentales de la Etica*, referida a la *Enciclopedia*, especialmente a ciertas tesis de la *Física* como son las concernientes al peso específico, a la ley de la inercia y a la elasticidad. Problemas que no revisten particular significación en la relación de las dos filosofías. En todo caso Schopenhauer aprovecha para señalar que el principal artilugio de *este charlatán* fue emplear, junto al absurdo, la elegancia, de tal suerte que, en cada ocasión,

mira elegante, fastidiosa, desdeñosa y burlonamente desde la altura de su edificio de palabras, no sólo a los filosofemas extraños, sino también a toda ciencia y a sus métodos.

(SCHOPENHAUER: 1970, *Los dos problemas fundamentales de la Etica*, p. 59)

Por encima de las palabras de Schopenhauer se puede *conceptualizar la oposición Hegel-Schopenhauer* del modo siguiente:

- Para Hegel la verdadera realidad es la Idea absoluta, siendo todo ser natural su concreción finita. En este sentido, el verdadero ser *en sí* es una idea en la que el pensamiento, el pensador y lo pensado se identifican. De donde es una realidad racional la que justifica a la realidad natural.

  Frente a este *panidealismo* hegeliano, Schopenhauer opondrá un *pannaturalismo*. Para él, el verdadero *en sí* del mundo, aquello de lo que todo lo demás es manifestación, es una energía o actividad que nuclea toda la naturaleza, del mineral al hombre, que va a llamar voluntad *. Ésta es esencialmente una realidad *física* o natural y no intelectual. La realidad de que se parte es opuesta contradictoriamente.
- Pero, por encima de la oposición, se da entre Hegel y Schopenhauer una importante analogía. En efecto, si en Hegel los seres naturales son concreciones de la Idea, en Schopenhauer lo serán de la voluntad. En ambos casos se postula una realidad única, verdadero *en sí*, que se objetiva particularizándose. En Hegel a través de un proceso dialéctico por el cual la idea sale de sí y se aliena en la Naturaleza. En Schopenhauer a través de un proceso de participación, en sentido platónico, por el que cada cosa es individualización de la voluntad única y universal.

El esquema, por tanto, de la relación infinito-finito, es en ambos casos análogo, en cuanto que también Schopenhauer vincula la finitud natural de cada ser a la infinitud de la voluntad.

2.5. Racionalismo e irracionalismo

Schopenhauer estudia y escribe en el ambiente postkantiano, profundamente marcado por Fichte, Schelling y Hegel; particularmente por este último. Pero su empeño, proclamado sin reticencias, será promover un retorno genuino a Kant por encima de la, para él, falsedad de los tres grandes idealistas. Queda decepcio-

nado de Fichte; a Schelling, concediéndole ciertos méritos, no le exime de sus sarcasmos, pero Hegel es blanco de sus más punzantes y burlones improperios.

En el empeño de volver a Kant, su retorno va a emprender un camino alejado, no sólo de Kant, sino de toda la tradición filosófica bien o mal llamada racionalista. El racionalismo, de muy diverso modo, fue preponderante en la filosofía nacida de Grecia y, en definitiva, tiende a proclamar la primacía de la razón como ámbito de lo necesario, buscando, a su vez, la estructura lógico-racional del mundo, al que se considera dotado de un principio de razón suficiente que garantiza su coherencia. Ello conduce a la proclamación de la inteligibilidad del mundo a través de la comprensión de su principio de razón. El hombre puede conocer el mundo porque ambos se asientan sobre la misma racionalidad.

Schopenhauer querrá también localizar el principio de razón suficiente del mundo. Pero pretende pedir aclaraciones a las *razones* de tipo cartesiano o leibniziano. Por ello dirá:

> *a todo filósofo que construye una conclusión sobre el principio de razón suficiente, o que en general sólo hable de una razón, podría preguntársele en qué clase de razón piensa.*
>
> (SCHOPENHAUER: *La cuádruple raíz...*, I, p. 47)

Para él no podemos hablar de una *razón a secas*, ya que no hay una *razón en general*. Este es el camino que él emprende.

a) Lo irracional

Schopenhauer va a continuar por este camino (sólo esbozado en su primera obra —*La cuádruple raíz*—) haciendo presente que *la razón no es el fundamento del mundo*, puesto que ella es un elemento derivado y no fundante, ya que el fundamento último de lo real es problemático, incierto, espontáneo, irracional, esto es, anterior a toda razón y no guiado —por tanto—

por ella. Fundamento regido por su propia naturaleza que es la de ser vida, actividad, energía y pulsión inconsciente. Y si el fundamento no es racional no será tampoco aprehensible racionalmente, sino que exigirá, para su comprensión, un acto igualmente irracional.

Tal es el camino iniciado por Schopenhauer y que continuarán de forma decidida Nietzsche, Kierkegaard, Freud y Sartre.

No por esto la filosofía debe proceder de modo irracional, sino que ella debe *reflejar de modo claro, conceptualmente, la esencia del mundo*. Pero que la filosofía deba reflejar racionalmente el mundo no justifica el fundamento racional de éste. Schopenhauer insistirá en que el *locus mundi* es el intelecto. Pero sus doctrinas —escribe—

> *no se apoyan, en general, en una cadena de silogismos, sino directamente en el mundo intuitivo mismo y su rigurosa consecuencia, tan visible en mi sistema como en cualquier otro, no se ha obtenido normalmente por un camino solamente lógico.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1973, *Fragmentos sobre la historia de la filosofía*, p. 181)

Concluirá de ello que su filosofía, queriendo ser lógica, no hará más que reproducir, con una especie de concordancia natural, la *percepción sensible* del mundo, sucesivamente considerado bajo aspectos diversos.

Y fiel a esta *percepción sensible*, la razón va a encontrar al mundo asentado sobre el impulso ciego de la voluntad y no sobre un orden lógico racionalmente determinado.

2.6. Los tres maestros de Schopenhauer

Kant, Platón y la sabiduría oriental, son considerados por Schopenhauer como el triple magisterio que da sentido y comprensión a su doctrina. Los tres se preguntaron lo mismo que él y contestaron de modo análogo.

a) La influencia de Kant

Para Kant el mundo que conozco es el fenoménico, siendo el *noumeno* límite del conocimiento objetivo. Schopenhauer, *interpretando a Kant a su modo*, dirá que el *fenómeno* * es lo aparente (e ilusorio) de este mundo, informado por el *espacio* y el *tiempo*. El *noumeno* * (la verdadera cosa en sí) se oculta bajo esta pantalla ficticia y se localiza por una aprehensión directa (intuitiva), que lo descubre como impulso vivo y pre-racional que Schopenhauer va a llamar *voluntad* *. A ella podremos acceder por un mismo impulso vital que descubrimos en nosotros con anterioridad a toda función lógica. Los conceptos kantianos sufren así un evidente desplazamiento en su significado.

Con el descubrimiento de la *voluntad* * cree Schopenhauer haber encontrado el verdadero *noumeno* de lo real. Por eso dirá que de Kant hasta él nada se había hecho, siendo su obra la culminación de la filosofía kantiana. Kant introdujo la distinción que responde a la realidad del mundo. El ha dado con lo que es su verdadera división haciendo, por tanto, posible el conocimiento exhaustivo de la realidad, sin límite alguno. Tarea que él piensa llevar a cabo.

b) La influencia de Platón

También Platón —dice Schopenhauer— es necesario para la comprensión de su filosofía. La *Idea* platónica —para él— es el equivalente de la *cosa en sí* kantiana. Ella es la realidad auténtica no sujeta a las condiciones fenoménicas del espacio y el tiempo, y, por esto mismo, inmutable, lo mismo que la *voluntad*. Dirá ya al inicio de su vida intelectual que *la idea platónica*, la *cosa en sí* y la *voluntad*, son una misma y única cosa. Más tarde descartará de la comparación a la idea, pero mantiene la identificación de la *cosa en sí* con la *voluntad*. Tal es el contexto de *El mundo como voluntad y representación*, en donde la Idea es equivalente a cada uno de los grados en los que la *voluntad* se objetiva.

c) La influencia oriental

Insistirá a su vez Schopenhauer en que para entender su pensamiento es necesario un conocimiento de la sabiduría oriental. De ella recibe la división del mundo en una parte *ficticia visible* y una *real invisible*. Según él

> *los Vedas y los Puranas no tienen comparación mejor ni más frecuentemente aplicada al conocimiento del mundo real, que llaman* el velo de Maya, *que la comparación con el ensueño.* O sea, los seres reales son de hecho un mundo ilusorio.
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 219)

Tema que retoma en *La crítica a la filosofía de Kant*, donde afirma que la distinción kantiana *fenómeno-cosa en sí* es también doctrina capital de las Vedas y los Puranas. El *fenómeno* es asimilado al *mundo visible* en que nos encontramos, y *la cosa en sí al* mundo invisible que tras él se oculta (SCHOPENHAUER: 1959, *Crítica a la filosofía de Kant*, I, p. 656).

Confirmando esta idea cita a Píndaro: *Umbrae somnium homo;* a Sófocles: *nos enim, quicumque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram (Ajax);* a Shakespeare: *somos de la misma tela de que se componen nuestros ensueños y nuestra breve vida está rodeada de un ensueño;* a Calderón, convencido del mismo sentimiento que nuestro comediógrafo expresa en *La vida es sueño:* la vida es un sueño, la realidad una ficción. (Schopenhauer llama a *La vida es sueño «drama metafísico»*) (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, página 219.)

De estas tres influencias Schopenhauer concluirá, en fin, que el mundo sensiblemente experimentado no expresa la realidad verdadera. A su vez, la auténtica esencia del mundo (la verdadera realidad) no es perceptible de modo inmediato.

El mundo como representación y como voluntad

3.1. El mundo como representación

Aunque en el título de su obra principal, la *voluntad* * aparece en primer lugar, su filosofía comienza realmente, lo mismo que su libro, con la exposición de *el mundo como representación*. Su análisis tiene una referencia inmediata: la filosofía de Kant.

3.1.1. El mérito de Kant

Schopenhauer abre su obra principal con la sorprendente proposición *El mundo es mi representación*. La verdad de que el mundo aparente no es el real,

> *Kant la elevó, por medio de una demostración serena y sencilla, a la categoría de verdad indiscutible al establecer la distinción entre* fenómeno * *y* noumeno * *o cosa en sí.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *Crítica a la filosofía de Kant*, I, p. 659)

No llegó, sin embargo, Kant al descubrimiento *de que la apariencia del mundo es representación y la cosa en sí voluntad*, pero sí demostró que el mundo fenoménico está condicionado por el sujeto. Es su primer mérito.

Su segundo mérito consiste en señalar cómo *la innegable significación moral de la conducta humana, es completamente distinta e independiente de las leyes del fenómeno* (Ibid., p. 659), haciendo aquí alusión Schopenhauer al carácter no empírico de la moral kantiana.

Y su tercer gran mérito es la demolición de la filosofía escolástica (que para Schopenhauer va de San Agustín a Kant), cuyo objeto determinante consiste en asignar a la religión la tutela de la filosofía, a la que *no le queda otro papel que servir de demostración y ornamento a los principales dogmas de la Iglesia* (Ibid., página 659). Este había sido el carácter de toda la filosofía hasta Kant, excepción hecha de Bruno y Spinoza.

Pero todo el mérito kantiano se resume en que él instauró el punto de vista idealista en la filosofía occidental, liberándonos del realismo, o de las leyes del fenómeno, que los anteriores a Kant consideraban aplicables a la *cosa en sí* (tanto en la Teología como en la Psicología y en la Etica).

Dicho de otro modo: antes de Kant el objeto se imponía por entero al sujeto, cuya función consistía sólo en dar cuenta, tomar nota, de la realidad. Pero Kant primó la función del sujeto haciendo que de él provengan los elementos que posibilitan el conocimiento del mundo, a la par que vetó que el verdadero *en sí* o *noumeno* fuese conocido del mismo modo que lo era el mundo fenoménico.

Precisamente por no haberlo hecho así, toda la filosofía anterior a Kant había sido un sueño infecundo.

3.1.2. La inconsecuencia de Kant

Para Schopenhauer Kant dio un gran paso, sí, pero no sacó las conclusiones correctas porque siguió admitiendo que la materia de la intuición *nos es dada por el mundo exterior*. Kant *despacha* al mundo con el *nos*

es dado, afirmando por tanto su realidad con independencia del sujeto, lo cual supone una inconsecuencia. Inconsecuencia que Schopenhauer quiere poner en evidencia con el siguiente razonamiento:

- Kant funda la realidad exterior en la *ley de la causalidad*, en cuanto que percibimos el mundo en virtud de *la impresión producida en nuestros órganos sensibles* por los objetos (de los que toma origen la impresión). O sea, que el conocimiento supone una *causa* exterior.
  Esta causa es el mundo en cuanto que de él proceden los datos que impresionan a la sensibilidad; esto es, el mundo en su aspecto causal.
- Pero Kant mismo ha afirmado que la *ley de la causalidad nos es conocida a priori;* o sea, es una ley de origen subjetivo.
- Además de este subjetivismo de la causalidad, *la impresión de los sentidos*, a la que se aplica aquí la ley de la causalidad, es también subjetiva.
- Por último, *el espacio* en el que situamos al objeto como causa de la impresión es también *a priori*, o sea, subjetivo.

a) La conclusión

La conclusión es muy simple: si de hecho el mundo no es más que causa de impresiones, y lo *a priori* que posibilita el acceso al conocimiento del mundo, pertenece al sujeto por entero, *el mundo queda totalmente sometido a las leyes del sujeto*, o sea, debe ser reducido a una representación subjetiva, ya que causalidad, impresiones, espacio y tiempo, en los que el proceso del conocimiento se produce, son todo ello patrimonio del sujeto. Por tanto debemos concluir que

> *la intuición empírica se convierte en un fenómeno puramente subjetivo, en un nuevo proceso interno... En realidad la intuición empírica es siempre una mera representación nuestra: es el mundo como representación.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *Crítica a la filosofía de Kant*, I, p. 675)

Kant, en consecuencia, no procedió correctamente —para Schopenhauer— al eliminar los destellos idealistas en la segunda edición de *La crítica de la razón pura*, manteniendo la objetividad del mundo con independencia del sujeto.

3.1.3. El ser se reduce a «ser percibido»

Schopenhauer acepta plenamente la *Estética trascendental*, en la que se expone el conocimiento intuitivo de las matemáticas. Pero —a su juicio— Kant confunde, en la *Lógica*, conocimiento intuitivo y conocimiento abstracto cayendo, a consecuencia de ello, en múltiples contradicciones.

En efecto, asigna al entendimiento la misión de coordinar y reducir a la unidad, por medio de las categorías, la pluralidad de la intuición; dice que las categorías son el conocimiento *a priori* del objeto de la intuición; dice también que el entendimiento hace posible la naturaleza por las leyes que le impone, pero sigue manteniendo, a pesar de todo, la objetividad del mundo externo. Todo ello procede de la confusión entre intuición y abstracción y hace abstrusa y contradictoria la *Lógica trascendental*, porque en ella la objetividad del mundo es mantenida como realidad independiente del sujeto.

En la primera edición de la *Crítica* no existía tal contradicción y Schopenhauer afirma que en ella

> *Kant, si bien no emplea la fórmula* no hay objeto sin sujeto, *afirma, sin embargo, con la misma rotundidad que Berkeley y que yo, que el mundo exterior existente en el tiempo y en el espacio es una mera representación del sujeto que conoce.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *Crítica a la filosofía de Kant*, I, p. 673)

3.1.4. Indisociabilidad de sujeto y objeto

Estas referencias a Kant, que hemos seguido en *La crítica a la filosofía de Kant*, encuentra la versión po-

sitiva en el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*. Pero el tema se formulaba ya en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* en estos términos:

> *Ser objeto para el sujeto y ser nuestra representación es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objeto del sujeto y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, I, p. 51)

En la representación, a juicio de Schopenhauer, se funden sujeto y objeto (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 205).

El *sujeto* es el que lo conoce todo, es pues *la base del mundo, la condición supuesta de antemano por todo objeto perceptible*. El sujeto, en cuanto cognoscente, está fuera del tiempo y del espacio, todo él presente en cada ser que percibe: un solo sujeto basta para completar, unido al objeto, el mundo como representación.

El *objeto* se da en el espacio y el tiempo, de aquí que sea plural.

Ambos elementos —el sujeto y el objeto—

> *son inseparables... Pues ninguno de ellos tiene sentido sin el otro... Existen y desaparecen juntamente. Pero ambos tienen un límite común. La comunidad de este límite se manifiesta en que las formas esenciales de todo objeto que son el* tiempo, *el* espacio *y la* causalidad, *pueden ser hallados y reconocidos enteramente partiendo del sujeto y sin conocer al objeto mismo; lo cual quiere decir, en lenguaje kantiano, que nos son conocidos* a priori.
>
> (*Ibid.*, p. 206)

El objeto intuido debe, en consecuencia, someterse a las condiciones *a priori* del sujeto.

3.1.5. La intuición

Schopenhauer asimila intuición intelectual e intuición empírica. Para él la intuición que hace confluir

sujeto y objeto, no es empírica sino intelectual porque retiene lo sensible, no como sensible en sí —no es por tanto pura sensación—, sino que, unificando sensación y subjetividad, lo retiene en su efecto causal.

El ser del objeto se agota de este modo en su causalidad. Causalidad que es propiedad del entendimiento y por la que se funden sujeto y objeto. Al ser ella subjetiva, el mundo entero queda sometido a la subjetividad como producto o representación del entendimiento intuitivo que opera por medio del *cerebro* y éste a través de los sentidos (SCHOPENHAEUR: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, II, pp. 14 y 15).

Se produce así una asimilación entre los procesos intelectivos y los procesos sensitivo-psicológicos. Para Schopenhauer, en consecuencia, conocer el mundo equivale a la unificación cerebral de las emisiones sensitivas a través del sistema nervioso.

El esfuerzo kantiano por precisar que su *Crítica* no quiere explicar el proceso psicológico (y menos aún el fisiológico) de cómo el conocimiento se produce, sino poner en claro las condiciones que posibilitan todo conocimiento (condiciones transcendentales), es totalmente pasada por alto por Schopenhauer.

No conocemos —en conclusión— los objetos, sino *los sentidos que los sienten* (Ibid., I, p. 203). De la sensación, el cerebro abstrae, crea combinaciones nuevas, pero que tienen su origen y toman su contenido de la representación intuitiva (o sea, de la intuición sensible bajo su aspecto causal). Esto es: lo que conocemos es la extremidad de nuestro sistema nervioso. No conozco la mesa, sino mi mano que la está tocando; no conozco el árbol, sino que percibo mi sistema ocular que lo ve. De este modo la tesis del *esse est percipi*, es la verdad fundamental. Todo cuanto puede dársenos —en efecto— se nos da como fenómeno sometido a las propiedades del sujeto. O sea, en el espacio, en el tiempo, en sus impresiones, y bajo la ley de la causalidad, patrimonio todo del sujeto. El mundo es —por tanto— su representación (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, II, p. 19).

3.1.6. El principio de razón suficiente

Kant proponía a las categorías como unificadoras de la experiencia. Pero, como dijimos ya, cometía la incongruencia de mantener la objetividad con independencia del sujeto. Schopenhauer, convencido de la reducción de la objetividad a la representación, va a afirmar un nuevo elemento unificador de nuestras representaciones, que no son ya las categorías, aunque está basado en el elemento *a priori* de la causalidad.

El nuevo elemento unificador, enlace de nuestras representaciones, es el *principio de razón suficiente.* Este principio es la

> *expresión común de todas las formas del objeto que nos son conocidas a priori* y, por tanto, todo lo que sabemos *a priori* no es más que *el contenido de aquel principio y lo que de él se deduce, y que tal principio enuncia cuanto hay de cierto* a priori *en nuestro conocimiento.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *La cuádruple raíz...*, I, p. 206)

El principio de razón suficiente, en su cuádruple formulación, viene a responder a la diversa manera de representar el sujeto al mundo. En efecto, si toda la representación se ejerce en virtud de la causalidad, ésta, la causalidad, no es aplicada al mundo del mismo modo. Los diversos modos de representar al mundo bajo el aspecto causal viene dado *a priori* por los diversos modos de ser formulado el principio. No es lo mismo, en efecto, representar el mundo al descubrir la causalidad en una piedra que cae, que detectarla en un razonamiento en el que de dos premisas se saca una conclusión, en un animal que sigue su instinto, o en la voluntad humana que obra por motivos. En todos los casos tenemos un primer elemento que explica claramente a otro, pero no del mismo modo. Ahora bien, en todos ellos el principio facilita *a priori* la manera de realizarse la causalidad en cada uno de ellos.

Las cuatro formulaciones son: la del principio de razón suficiente *del devenir, la del conocer, la del ser* y *la del actuar.* Cada una de ellas determina una clase de objetos para un sujeto o, lo que es lo mismo, las cuatro maneras de representarse el mundo todo sujeto.

Veamos brevemente las cuatro formulaciones, siguiendo *La cuádruple raíz:*

- El principio de razón suficiente en el ámbito del devenir se presenta como ley de la causalidad en el complejo de la realidad empírica, dentro de la cual rigen las relaciones entre las cosas. Él fija la sucesión de la causalidad en el tiempo, estableciendo la causa como anterior al efecto.

  De la ley de la causalidad se derivan la *ley de la inercia* (no hay cambio sin causa) y la *ley de la persistencia de la substancia:*

  > *La substancia persiste, no puede nacer, ni morir, ni aumentar, ni disminuir la cantidad existente de ella en el mundo.*
  >
  > (SCHOPENHAUER: 1959, *La cuádruple raíz...*, p. 65)

  Como es claro, Schopenhauer asimila substancia a materia, con lo cual se evidencia el carácter fisicalista de sus conceptos. Con esta ley se enuncia la sempiternidad de la materia.

  La causalidad se presenta en la naturaleza en tres formas: como *causa en sentido estricto, como estímulo* y *como motivo.* Formas que determinan la diferencia entre cuerpos inorgánicos, plantas y animales, cuya distinción obedece al modo diverso de realizarse en ellos la causalidad. En consecuencia, la causalidad —en sentido estricto— rige al mundo inorgánico, la excitación y el estímulo domina la vida orgánica, y los motivos rigen la vida animal, o sea, la actividad que se guía por el conocimiento, puesto que *el carácter del animal es el conocer.*

  Para Schopenhauer, todo motivo es una causa. En los animales su influencia es directa. En el hombre, más indirecta, porque puede elegir motivos, pero también obra movido por ellos. La secuencia motivo-acción es un proceso causal como cualquier otro, aunque menos evidente.

  El principio de razón suficiente del devenir es, pues, la manera cómo el mundo empírico es representado a través de la causalidad. Y puesto que la ley de la cau-

salidad es *a priori*, por el principio conocemos ya, también *a priori*, cómo van a desarrollarse los procesos causales en su totalidad.

- La segunda aplicación del principio de razón suficiente se manifiesta *en el conocer*. Sirve de base o fundamento a las relaciones entre conceptos, para establecer juicios, y a las relaciones de juicios entre sí, haciendo posible la verdad de cualquier conclusión. Esta modalidad de principio de razón establece una clase de objetos correspondientes únicamente al hombre. Por él, el hombre conoce *a priori* las relaciones intelectivas.

- La tercera aplicación del principio se relaciona con *el ser*, y regula la ley según la cual *las partes del espacio y del tiempo se determinan mutuamente*. En esta forma del principio se funda *a priori* la realidad de los conocimientos matemáticos: en el nexo de las partes del tiempo, la aritmética; y en el nexo de la situación de las partes del espacio, la geometría.

- La última formulación del principio establece las relaciones y *dependencias entre las acciones*, de tal modo que ante cada decisión percibida nos sentimos autorizados a preguntar por su *por qué*. Situamos así los motivos entre las causas. El motivo es el descubrimiento de la causalidad en el sujeto agente, retomando así el tema enunciado en la primera formulación e introduciendo el problema de la libertad, que veremos más adelante.

El principio, en conclusión, es la fuente primera de toda explicación y toda explicación le supone, ya que él enuncia cómo la causalidad se desarrolla en la naturaleza.

Ello lleva a Schopenhauer a un determinismo múltiple, puesto que cada formulación del principio prevé *a priori* un tipo de necesidad:

1. Una necesidad natural y física regida por la ley de la causalidad (primera formulación).
2. Una necesidad lógica derivada de la *ratio cognoscendi* (segunda formulación del principio).
3. Una necesidad matemática derivada de la *ratio essendi* (tercera formulación).
4. Una necesidad humana o moral basada en la *ratio* de la motivación (cuarta formulación) que se impone al hombre, necesidad derivada de la causalidad determinante del motivo y, por tanto, negadora de la libertad.

En definitiva, la causalidad es la necesidad que el entendimiento —de diverso modo— descubre en el mundo y en las acciones. Ella es la ley de la representación, que el principio nos hace conocer *a priori*, o sea, sin necesidad de recurrir a la experiencia.

Pero lo que importa ahora es saber si este mundo no es más que representación,

> *en cuyo caso sería como una sombra o un fantasma pasajero.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 311)

Schopenhauer pasa de este modo al análisis del mundo, en su verdadero en sí, concluyendo que *el mundo no es sólo representación.*

3.2. El mundo como voluntad

La determinación del *en sí* del mundo como voluntad * constituye lo que pudiera llamarse *la metafísica de Schopenhauer*, verdadero núcleo de toda su obra. Todo lo demás son conclusiones derivadas de la afirmación de la voluntad.

Para llegar a alcanzar este *en sí*, Schopenhauer sigue un razonamiento que parte de la afirmación del cuerpo humano como realidad primera que descubre de modo inmediato a ese *en sí* o esencia de todo lo real.

Para llegar al *en sí* del mundo no pueden servirnos de guía las leyes que sirven para unificar las representaciones, o sea, las formas del principio de razón suficiente. Y no habría otras leyes para llegar a ese *en sí* si el hombre no fuese más que un mero sujeto de conocimiento, *una cabeza de ángel alada y sin cuerpo* (Ibid., I, p. 312).

Pero los hombres somos mucho más que meros sujetos del conocer. Somos también objetos, *cosas en sí* (Ibid., I, p. 213). Tenemos la raíz en el mundo de tal modo que, incluso como sujetos de la representación, debemos reconocer que estamos sustentados por el *cuerpo*.

3.2.1. El cuerpo y la voluntad

- Nuestro cuerpo es conocido como cualquier otro objeto del mundo. En efecto, la percepción intelectual que de él nos formamos viene dada como la de cualquier otro objeto externo. En cuanto tal, es una representación más del sujeto.
- Pero, además de objeto conocido, el cuerpo *es experimentado como actividad*, de modo inmediato, por el hombre. Esto es, se mueve, actúa, es activo y no se da nada en él, ni siquiera en su entendimiento, que no remita a la actividad del cuerpo. Por esto mismo, él aparece como el supuesto primero del propio pensamiento.
  ¿Cómo pensar, en efecto, sin descubrirnos al mismo tiempo como *activos*? Imposible, concluye Schopenhauer (Ibid., I, p. 313).
- La precedencia *de la actividad* hace que ella deba ser considerada como el elemento primordial, el *en sí*, que posibilita toda la realidad del hombre. Toda la vida intelectual, psíquica, moral, estética, etc., son siempre manifestaciones de segundo orden posibilitadas por este elemento que mueve al hombre desde el fondo de su ser. Pero esto lo descubrimos en primer lugar a través del cuerpo. Éste es actividad objetivada, es decir, convertida en cuerpo (Ibid., I, página 318).
- A esta actividad fundamental que posibilita luego todas las manifestaciones de los seres es a lo que Schopenhauer va a llamar *voluntad* *.

  Esta voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad. Así pues, el cuerpo como representación posibilita el descubrimiento del verdadero *en sí* del

hombre como voluntad. Nuestro querer como acción del cuerpo es

> *lo único que conocemos inmediatamente y que no se nos da en la representación; el único* datum *valedero que puede esclarecer todas las cosas, el portillo que nos conduce a la verdad.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, II, p. 214)

El cuerpo es —pues— el pasadizo secreto que nos permite penetrar en el interior de la fortaleza del mundo.

El descubrimiento de la voluntad en el hombre es el único camino para llegar al *en sí* de todas las cosas. *Por analogía con el conocimiento que tenemos de nuestro cuerpo*, podemos conocer la esencia de todos los fenómenos de la naturaleza y de todos los demás objetos. No hay ninguna razón —en efecto— para pensar que los demás seres estén constituidos de manera distinta a la de nuestro propio cuerpo. Y así como al cuerpo lo conocemos, por una parte, como representación y, por otra, accedemos a él experimentándolo como voluntad, así todo el mundo material no tiene otra realidad que la de ser nuestra representación en tanto *fenómeno* * y voluntad en cuanto *noumeno* *.

3.2.2. Carácter universal de la voluntad

La voluntad es el substrato permanente, la substancia íntima que aparece tanto en la ciega fuerza natural como en la conducta racional del hombre. La voluntad

> *es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, la apariencia, la visibilidad, es objetivación. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual, como también del universo; aparece en cada una de las fuerzas ciegas de la naturaleza, en la conducta reflexiva del hombre, que en toda su diversidad sólo se*

diferencia en el grado de sus manifestaciones, mas no por la esencia del fenómeno.

(*Ibid.*, II, p. 323)

Como queda claro, esta voluntad no es la voluntad humana. Esta queda reducida a fenómeno o concreción de la actividad homogénea —la voluntad universal—, esencialmente idéntica en toda la naturaleza. Si a esta energía la llama voluntad, explica Schopenhauer, ello se debe a que la voluntad del hombre es su manifestación más excelente, sin que ella sea distinta de las demás fuerzas de la naturaleza.

Lo que es la voluntad podría explicitarse del modo siguiente:

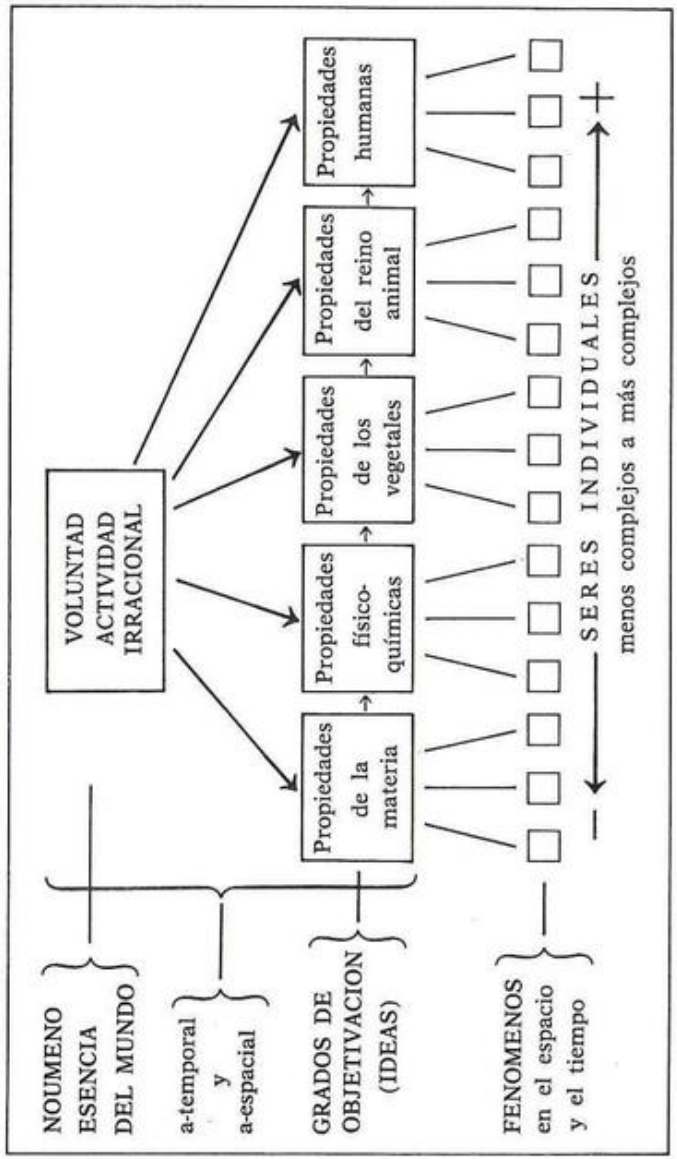
- La voluntad se manifiesta en todos los fenómenos de la naturaleza: es la electricidad, la gravedad, el magnetismo, las propiedades químicas y físicas, etc.
- Es la causa de la regularidad de la excitabilidad del mundo de las plantas.
- Es el instinto animal, sus actos reflejos.
- Es la voluntad misma del hombre, que, como tal, es igualmente irracional y ciega, aunque como fenómeno se manifieste en la persona sujeta al principio de razón.

Como verdadero *en sí* está libre de las leyes del fenómeno (espacio, tiempo, causalidad) y, por tanto, es unitaria, inmotivada, irracional. Es vida, energía interior, fuerza no sujeta a medida. Ella es *el ser*, la *unidad* que se oculta tras la multiplicidad.

3.2.3. El carácter «físico» de la voluntad

Schopenhauer será insistente en señalar el carácter unitario, universal e irracional de la voluntad. Ella es la misma en el reino mineral, en el vegetal, en el animal y en los propios procesos volitivos del hombre, en los que actúa como en todos los demás seres, o sea, no guiada por un principio de razón. De ahí su carácter determinante y negador de la libertad.

Esta voluntad-energía (universal y unitaria) homogeneiza al mundo de modo absoluto.



Todos los seres vendrán a manifestar en su individual concreción una esencial identidad. La naturaleza en su totalidad se hermana así en su más íntima substancia.

A nuestro entender, la voluntad-energía de Schopenhauer tiene más que ver con el desarrollo de las ciencias que con postulados metafísicos. Ella debe ser entendida más como una *fuerza física* que como un principio metafísico.

En el siglo de los avances de la química y del desarrollo de la ley de la conservación de materia, formulada por Lavoisier en 1789, y de la fuerza, definitivamente establecida por R. Mayer en 1842, Schopenhauer, que ha estudiado ciencias y habla con destacable competencia de los procesos científicos, se aproxima a un monismo energetista. De ahí su convencimiento profundo «*La naturaleza es la voluntad*» (SCHOPENHAUER: 1977, *Parerga und Paralipomena*, IX, p. 115).

A este respecto conviene precisar:

- La ley de la conservación de la materia y de la energía suponen una complicación causal de todos los fenómenos de la naturaleza conduciendo a la afirmación de la homogeneidad de la materia.
- La química de Lavoisier supuso una auténtica revolución psicológica (aneja a su estudio del oxígeno) al introducir la necesidad de una causalidad circular entre el reino mineral, el vegetal y el animal. A su vez, la clasificación periódica de los elementos de Mendéléiev, esbozada sin duda en fecha posterior a la obra de Schopenhauer, es la conclusión de una serie de hipótesis que relacionaban las propiedades de los elementos químicos y de los compuestos con la estructura atómica, entendida ésta ya con carácter energético.
- No menos importantes e influyentes en Schopenhauer pueden haber sido las investigaciones biológicas sobre el origen y desarrollo de la vida, que condujeron, de manera distinta, a postular una integración orgánica sin duda influida por el panenergetismo de Leibniz que pretende «explicar» la heterogeneidad de especies e individuos a partir de una *actividad vital única*.

No puede olvidarse que Schopenhauer, estudiante de Ciencias en primer lugar, habrá asistido a las discusiones científicas de la época. En todo caso, la descripción que de la voluntad nos lega recuerda muy de cerca el energetismo que, paulatinamente investigado, va a concluir —ya en nuestro siglo— con el descubrimiento de la energía nuclear.

Que Schopenhauer estaba al tanto de la ciencia de su tiempo lo prueba la cantidad de obras y autores que cita con acierto, tales como Bichat, que aparece en más de ocho ocasiones con extensión; Flourens —al que recurre en diez ocasiones—, Cabanis y muchísimos otros. En Gotinga había tenido como profesor al destacado físico J. Tobias Mayer. Al respecto puede verse el capítulo de *Parerga und Paralipomena* titulado «*Sobre la filosofía y la ciencia de la naturaleza*» (Ibid., IX, pp. 115-143), además de la inmensidad de citas dispersas.

3.2.4. La voluntad única: realidad participada

Que la voluntad sea realidad única, una en sí misma, no quiere decir que sea una como lo es un individuo, sino todo lo contrario. Ella es ajena a la multiplicidad y, por tanto, no se parcela o divide. A pesar de ser ella la razón de todas las cosas, permanece indivisa. Por tanto,

> *no hay menor parte de ella en la piedra y una parte mayor en el hombre... porque el más y el menos dice relación al fenómeno, es decir, a la visibilidad, a la objetivación.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 343)

Siendo, por el contrario, la voluntad el *en sí* y no el fenómeno, no puede parcelarse, en cuanto ajena al espacio y al tiempo.

a) *La voluntad se objetiva en grados*

Pero si ella no se parcela o divide, sí se participa. Y Schopenhauer recurre al concepto platónico de *par-*

ticipación *, según el cual la Idea, ajena al espacio y al tiempo, se presenta en los seres individuales sin perder por ello su unidad.

El esquema participativo de la voluntad es el siguiente:

- La voluntad una e indivisa, equivalente por tanto al Bien en Platón, se participa objetivándose y manifestándose en grados *. La *objetivación* significa que se hace presente en la naturaleza a través de propiedades.
- Cada uno de estos grados expresa unas propiedades específicas de los seres. Ellos son equivalentes a las Ideas platónicas, en cuanto que son determinaciones fijas de la objetivación de la voluntad, viniendo a ser *respecto a las cosas individuales, como sus eternas formas o modelos* (Ibid., I, p. 344). Equivalen, por tanto, a la forma substancial de Aristóteles, dice Schopenhauer (Ibid., I, página 359). Son, en definitiva, géneros que luego se individualizan.
- Hay grados inferiores y superiores de objetivación de la voluntad.

> Los *grados inferiores* expresan las propiedades primordiales de la naturaleza que encontramos en toda materia. Tales son la pesantez, la impenetrabilidad y las propiedades físico-químicas. Otros grados manifiestan las propiedades de los vegetales que expresan la sensibilidad, la excitabilidad, la estimulación, etc. Todas las propiedades de los seres supondrán su participación en alguno o algunos de estos grados inferiores.
>
> Los *grados superiores* muestran la individualidad en sus diversas manifestaciones. Estos grados presentan una gama compleja de objetivación de la voluntad que va desde las propiedades de los seres vivos más elementales, en los que la individualidad se manifiesta de modo sumamente elemental, hasta las cualidades típicas del hombre en el que la individualidad aparece sumamente marcada por caracteres individuales y por una personalidad propia que le distingue e individualiza espiritual y corporalmente.
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 346)

b) *Los seres: fenómenos individuales*

Cada ser participa de las cualidades expresadas en los grados según su mayor o menor complejidad. Los seres son, por tanto, un fenómeno individual, realizado en el espacio y el tiempo, en el que se concretizan participadamente propiedades de la voluntad universal una y homogénea. La singularidad de las cosas es así el final de un proceso de participación cualitativa y no cuantitativa.

Debe, sin embargo, tenerse presente que en esta homogeneidad, cada grado no se explica por los inferiores. Todas las cosas son esencialmente idénticas y, por tanto, unas no pueden estar encaminadas a las otras. Ellas se relacionan por una substancial analogía, no por subordinación. En cada ser menos perfecto se encuentra ya el atisbo, la traza, el fondo de otro más perfecto. Y del mismo modo en el más perfecto, el hombre, aparecen las formas animales, las vegetales y las orgánicas. Sin embargo, los seres no se vinculan en virtud de un principio de evolución, sino de acumulación energética según el cual los más perfectos suponen a los menos dotados sin que por ello se deriven de su evolución.

El lenguaje de Schopenhauer, sin embargo, parece aproximar la voluntad a un concepto metafísico, platónico y aristotélico, al llamar al grado *idea o forma substantialis*. Pero su explicación de la participación hace recordar, más que el proceso platónico, un proceso de transformación energética en el cual una misma energía se manifiesta a través de mayor o menor intensidad, sin que ella suponga parcelación cuantitativa.

El mundo de Schopenhauer queda así vinculado a un total pre-racionalismo, ya que la misma voluntad es la que mantiene en su cohexión a la gota de agua, la causa de la valencia 1 del hidrógeno y la 12 del carbono; la que produce la función fotosintética en el vegetal, la que mueve el instinto ciego del animal y la que hace pensar o poetizar al hombre o le mueve tanto a la obra de caridad como a la demencia criminal.

3.2.5. La «acción» de la voluntad

a) *La ley natural*

La relación del grado * con la manera de su manifestación como fenómeno en los seres individuales es la *ley natural* *. Esta es entonces la unidad de esencia

> *a través del fenómeno, esta inalterable constancia de su aparecer, siempre que las condiciones requeridas se presentan determinadas por el vínculo causal.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 348)

Cada ser, en efecto, participa de manera constante del grado de abjetivación de la voluntad. Por eso la ley natural es indefectible a la par que la misma para los individuos que participan del mismo grado.

b) *Ocasionalismo* *

De acuerdo con el carácter universalmente activo de la voluntad, debemos afirmar, con Malebranche, que toda causa y todo ser son sólo ocasiones, puesto que sólo dan pie para que la voluntad una e indivisa obre de diverso modo. Debido a ello el conjunto del mundo visible se reduce al campo de actuación de la voluntad.

La individualidad pierde así entidad específica, y la libertad en el mundo se hace imposible (Ibid., I, p. 353).

c) *El mundo como disputa*

El desdoblamiento, la participación * de la misma voluntad en los seres fenoménicos es el origen de la contienda. Siendo, en efecto, la voluntad una realidad energética, no hay posibilidad de *convivencia* pacífica de los seres, en cuanto que cada uno quisiera acaparar la parte de voluntad que le falta. Se da, por tanto, en la naturaleza una lucha por la totalidad que cada ser quisiera ser y no logra.

La naturaleza entera consiste en esta universal disputa, que se patentiza en el reino mineral a través de las fuerzas contrapuestas de la naturaleza; en el animal, que se enfrenta con el vegetal, al que quiere convertir en su alimento y botín; dentro del reino animal, cada uno mantiene su existencia a costa de las existencias de otros. La disputa culmina en el seno mismo de la humanidad, en donde vemos el enfrentamiento como moneda común a lo largo de la historia, vinculada a una inacabada violencia que da razón al hobsiano *homo homini lupus*.

Esta vida como disputa va a ser la causa del mundo como dolor, como veremos en la filosofía práctica.

El arte: conocimiento esencial

Schopenhauer expone sus ideas estéticas en el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación* y en el capítulo de *Parerga und Paralipomena* «Sobre la metafísica de lo bello y estética» (1977, X, pp. 456-496).

El tema de la estética está íntimamente vinculado al de la metafísica de la voluntad en la Naturaleza. Para acceder a él nos aproximaremos primero al tema del conocimiento y, constatada su insuficiencia, aparecerá el arte como conocimiento verdadero.

4.1. El conocimiento intelectual: el entendimiento, rehén de la voluntad

El entendimiento, como cualquier otra realidad, es una objetivación, una concreción de la voluntad *. Debido a ello, toda la conducta reflexiva del hombre no es sino obediencia, aunque desconocida, a esta voluntad. El conocimiento tiene su fuente y origen en la voluntad y el entendimiento está presto a cumplir los fines y objetivos de ella. Él es rehén de la voluntad

y no puede sacudir su yugo. Por ello no podrá conocerla adecuadamente, escapándosele, por tanto, el *en sí* del mundo.

En cuanto supeditado a la voluntad, el entendimiento no puede aspirar a conocer más que su objetivación fenoménica, o sea, los seres individuales. Y como sólo conoce la individualidad, se le hurta el grado del que esta individualidad participa. El entendimiento conoce sólo la manifestación, el aparecer y el presentarse natural y concreto de la voluntad, pero le queda vetada la esencia íntima de los fenómenos, su razón de ser. Se mueve, por tanto, en un mundo de *apareceres*, de *sombras*. El verdadero *en sí*, la voluntad, *noumeno* * y esencia de los seres individuales, permanecerá siempre incognoscible. El entendimiento sólo accede a la concreción de los organismos, no a la Idea que les da sentido.

Todo conocimiento intelectual está regido por el principio de razón, es fenómeno y —por tanto— sólo es adecuado para dar cuenta de los demás fenómenos. Para Schopenhauer, Kant y Platón no enseñaron otra cosa, vetando uno el conocimiento nouménico y proclamando el otro que el conocimiento de los seres sensibles no es verdadero conocimiento (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, página 395).

Como conclusión, por tanto, debe afirmarse que el conocimiento intelectual no es conocimiento más que del mundo como representación, del mundo como fenómeno. Pero a él se le escapa la esencia misma de las cosas. No es, por tanto, verdadero conocimiento.

4.2. La liberación del entendimiento por el arte

El conocimiento intelectual, como acabamos de decir, accede a la individualidad de los objetos, a través de un entendimiento individual, el de aquel que quiere conocer. En él se funden dos individualidades, la del sujeto cognoscente y la del objeto conocido. Y

no habría posibilidad de conocer las cosas de otro modo si no pueden ser superadas estas dos individualidades. Pero sí puede lograrse la supresión de ambas individualidades, abriéndose con ello una posibilidad de acceso al verdadero *en sí* del mundo. Esta posibilidad se hace realidad a través del artista.

Para que un hombre individual sea artista es necesario que se salga de lo vulgar; que rompa con su singularidad de hombre particular. Artista será, pues, el que es capaz de superar el principio de individuación a que está sometido el conocimiento intelectual. Y lo superará tanto en sí mismo como sujeto cuanto en el objeto que trata de conocer, o sea, aquello que toma como objeto de su arte.

a) El artista supera el principio de individuación subjetivo

El artista supera su propia individualidad, convirtiéndose en sujeto puro de conocimiento, cuando, abandonando su particular principio de individuación, se convierte en espejo de la voluntad universal. Suprimiéndose como fenómeno, el artista se enfrenta al mundo como contemplador universal.

El artista se sitúa, por tanto, fuera del espacio y del tiempo, transformado en pura contemplación, sin voluntad propia. El actúa entonces como

> *ojo del mundo común a todo ser que conoce, pero que sólo se manifiesta libre del servicio de la voluntad en el hombre, suprimiendo todo vestigio de individualidad hasta tal punto, que lo mismo da que el contemplador sea rey poderoso que un miserable mendigo.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 418)

Es artista, pues, aquel que no actúa por sí, sino por la voluntad.

Pero tal superación es patrimonio de muy pocos hombres. La inmensa mayoría no logra superar su

propio principio de razón, siendo por ello incapaces de situarse en el punto de vista de una objetividad verdadera.

b) El artista supera el principio de individuación del objeto

El artista, a su vez, desde su genialidad, será aquel que es capaz de superar el principio de individuación de las cosas no preguntándose ya dónde, cuándo, por qué y para qué existen, sino *únicamente lo que las cosas son.* El verá en ellas sólo la manifestación de una Idea, la idea de su grado. Las cosas pierden, pues, su anecdótica presencia de singularidades individuales para pasar a ser la representación de formas o cualidades permanentes y universales. El artista las contempla como la voluntad misma.

Schopenhauer confiere así al artista la capacidad de ir más allá de toda forma de realismo. Será, en efecto, el ser mismo de las cosas, su *transmundo,* como dirá luego Ortega, lo que el artista es capaz de localizar y objetivar en la obra de arte. Este fondo o *transmundo* es la esencia misma de todas las cosas, o sea, la voluntad universal. Por tanto, el arte será la capacidad para plasmar las potencialidades emotivas universales que se objetivan en cada ser concreto, manifestando a la voluntad universal.

c) La intuición estética

En la obra de arte, en consecuencia, sujeto y objeto se funden como dos universalidades. Tal fusión se realizará a través de una intuición instintiva, dice Schopenhauer, por la que el artista toma conciencia de su unión con la naturaleza, a la que considera un accidente de su propio ser, según el verso de Byron: *Las montañas, los mares, los cielos, ¿no son una parte de mí mismo y de mi alma, como yo soy también una parte de ellos?*

d) El artista es un genio

Tal superación es sólo obra del genio. La esencia de la genialidad consiste precisamente en esta superación de la propia persona y de la individualidad de las cosas. Por eso es genio sólo quien es capaz de un máximo de objetividad.

Objetividad no inmediata, sino objetividad absoluta en cuanto que el arte será la traslación a una obra concreta del *en sí* de las cosas, de su verdadera esencia, que es lo más objetivo, olvidando lo que cada cosa es individualmente. Según esto,

> *la genialidad es la facultad de conducirse meramente como contemplador, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento, que originariamente está al servicio de la voluntad, de esta servidumbre.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 405)

Para Schopenhauer tiene entonces razón Goethe cuando describe el arte como la posibilidad de *fijar en pensamientos eternos lo que se mueve vacilante en forma de fenómeno fugitivo.* Para ello el genio está dirigido por la fantasía y tendrá de común con el loco el olvido de las relaciones reales de cada cosa y de las cosas entre sí para atender sólo, intuitiva y fantásticamente, a la Idea que en las cosas se espeja, descubriendo así lo más esencial de ellas. Por eso el artista tiene un conocimiento exacto y perfecto *del hombre*, de la humanidad, pero conoce muy mal a *los hombres* (Ibid., I, p. 412).

4.3. La belleza y las artes

Para Schopenhauer, de todas las cosas la más hermosa es la luz. Ella es el símbolo de todo lo bueno y de todo lo saludable. Y eso es así porque ella expresa la posibilidad de todo conocimiento verdaderamente objetivo.

a) Lo bello y lo sublime

Lo bello es aquello que, paulatinamente y sin lucha, logra —de modo inadvertido para la conciencia— superar la individualidad y apartarse de las relaciones inmediatas del objeto. La universalidad se logra imperceptiblemente en lo bello.

Lo sublime es, en sí mismo, de la misma naturaleza que lo bello. *Sublime* es el conocimiento puro, o sea, la intuición estética, obtenida con violencia y dificultad por parte del sujeto. Ello es así porque la voluntad vuelve por sus fueros y se impone violentamente en la concreción, tanto del sujeto como de cada objeto. Por eso el sentimiento de lo sublime conlleva miedo y angustia. Si éstas se impusieran, el artista perderá su condición de tal al no lograr vencer el principio de individuación. Lo sublime implica la lucha y el combate para triunfar de la atadura de lo concreto, de lo individual fenoménico.

Lo lindo es lo contrario a lo sublime; es aquello que estimula la voluntad procurándole una satisfacción inmediata (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 428).

b) La diversidad artística

Así como la voluntad se objetiva en diversos grados, expresados como Ideas, cada arte tendrá por objeto hacer intuitivas las Ideas de cada grado de objetivación de la voluntad. Veamos brevemente la tipificación de cada una de ellas:

- *La arquitectura* hace intuitivas las Ideas que constituyen los grados más bajos de objetivación de la voluntad: pesantez, cohesión, dureza, solidez, etc.... Debido a que expresa los grados ínfimos, el valor objetivo de lo que nos revela es relativamente escaso. Ella, además, está supeditada a fines utilitarios que impiden que sea un arte esencial, o sea, preocupada sólo de la intuición del *en sí* de la materia.
- *La pintura y la escultura* hacen intuitivos grados más altos de objetivación de la voluntad, puesto que desve-

lan los afectos, las pasiones, el carácter y las actitudes. Por tanto, la Idea concebida por el artista se aproxima más a la esencia activa de la voluntad, con lo cual su valor estético es superior.

- *La poesía* expresa grados más elevados de objetivación de la voluntad, puesto que describe al hombre en la serie de sus pasiones y de sus actos. El poeta concibe la esencia de la humanidad fuera del tiempo, como *cosa en sí*. Eso es lo que quieren expresar, con diversa técnica, tanto la lírica como la épica y la dramática.
- *La tragedia* es el más elevado de todos los géneros poéticos. En ella el fin del genio poético es mostrar la esencia misma del vivir, esto es,

> *mostrarnos el aspecto terrible de la vida, los dolores sin número, las angustias de la humanidad, el triunfo de los malos, el vergonzoso dominio del azar y el fracaso a que fatalmente están condenados el justo y el inocente, lo que nos suministra una indicación importante sobre la naturaleza del mundo y de la vida.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 477)

El héroe trágico expía no sus pecados individuales, sino la culpa de vivir, como Calderón nos enseña. Y cita aquí Schopenhauer el célebre verso *pues el delito mayor del hombre es haber nacido.*

- *La música* es *capítulo aparte.* Ella no es una técnica que reproduzca sólo una Idea, sino que expresa la voluntad misma, la esencia misma, el *en sí* del mundo y no sólo la objetivación en tal o cual objeto. Por eso su efecto es mayor que el de las demás artes. Debido a ello existió siempre y siempre existirá. Ella, en fin, nos descubre lo más real de la esencia del hombre y del mundo.

c) Conclusión: una estética expresionista

La estética de Schopenhauer presenta, a nuestro modo de ver, muy fecundas sugerencias para el arte de finales del siglo pasado y de nuestro siglo. En efecto, paulatinamente a lo largo del siglo XIX, el arte se fue independizando de pretensiones puramente formales para convertirse, con técnicas diversas, en expresión de cualidades o potencialidades esenciales de la realidad, no directamente aprehensibles en la concreción de las cosas.

Ello llevó al arte a prescindir de lo anecdótico y visible para remontarse a dimensiones no directamente aprehensibles. En este sentido, Schopenhauer parece facilitar una concepción estética auténticamente expresionista, si bien no esté en él totalmente tematizada. Nietzsche continuará sus sugerencias, por una parte; Heidegger, por otra; pero la deuda con Schopenhauer de ambos me parece indudable.

Con su estética, Schopenhauer ha continuado la tradición irracionalista que desde Schiller y Schelling se fue gestando en la filosofía alemana del siglo XIX.

(Cf. al respecto: MACEIRAS, M.: «Aproximaciones orteguianas al tema del Arte» en *Aporía*, 21-24, 1983-84, páginas 83-105.)

5

El carácter y la libertad

Schopenhauer llama filosofía práctica a aquella que, tratando de lo mismo que la filosofía teórica —esto es, de la voluntad universal— no se detiene sólo en consideraciones intelectuales o en la pura preocupación estética, sino que pretende encauzar la vida del hombre real de modo tal que responda a las exigencias de la voluntad *.

La filosofía teórica de Schopenhauer concluyó, como hemos visto, en una praxis *estética* como medio de liberación del entendimiento del vasallaje a la voluntad. Su filosofía práctica va a concluir también en una praxis, pero ésta *ascética*, por medio de la cual el hombre en el mundo sea capaz de convivir con las exigencias de la voluntad. En todo caso, la filosofía práctica no podrá tener más objeto que la voluntad, y no podrá deducir otras consecuencias que las derivadas de la aceptación de este *en sí* del mundo, irracional y universalmente activo.

La filosofía práctica Schopenhauer la expone, como todo su núcleo doctrinal, en *El mundo como voluntad y representación*, cuarta parte. Vuelve sobre las mismas ideas en su obra *Los dos problemas fundamentales de la Etica*. En todo caso no hay en esta segunda obra nada nuevo respecto a lo expuesto en la primera. Nosotros seguiremos atendiendo a las dos obras, si bien lo dicho en *El mundo como voluntad y representación* será la guía principal.

5.1. Operari sequitur esse

El tema ha sido ya adelantado en la consideración del principio de razón suficiente, en su cuarta formulación. Así lo hace también Schopenhauer.

Las conclusiones antropológicas sobre la libertad y el carácter del hombre van a estar rigurosamente de acuerdo con el postulado metafísico fundamental, o sea, con la afirmación de que el *en sí* del mundo es una voluntad, energía prerracional y universalmente activa. Si toda la esencia del mundo es esta voluntad, todo lo demás es su fenómeno o reflejo. Y el hombre no puede ser una excepción dentro de esta totalidad. Sería, por tanto, absurdo pretender que él fuese algo distinto, física o moralmente, de lo que real y metafísicamente es.

En tal sentido, el principio escolástico del *operari sequitur esse* es una fecunda proposición que orienta debidamente el tema del carácter y de la libertad (SCHOPENHAUER: 1970, *Los dos problemas fundamentales de la Etica*, II, p. 201). Las acciones del hombre derivarán de su constitución, ya que *donde está el ser*, allí está *el obrar* (Ibid., I, p. 171). El ser precede y determina por entero al obrar. Tema que recuerda, sin duda, a nuestro Unamuno cuando a través de su concepto de *hombre de carne y hueso* insistirá en que no somos pesimistas porque tengamos ideas pesimistas, sino lo contrario: somos pesimistas, y por eso tenemos ideas pesimistas (UNAMUNO: 1958, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 144).

En Schopenhauer se radicaliza la relación del ser al hacer y al poder, vinculando necesariamente los segundos al primero.

Esta relación es absoluta en todos los seres de la naturaleza, sin que en el hombre Schopenhauer en-

cuentre razones para que no sea también así. De este modo lo mismo que un relojero no puede pedir la razón de que el reloj marche bien o mal más que a su manera de estar construido, también las acciones del hombre se seguirán necesariamente de su ser. Todo el problema de la libertad se desplaza hacia ese *ser del hombre*. Y este *ser del hombre* es la voluntad irracional. Ella es su verdadera esencia. Se adelanta así un determinismo irracionalista que la voluntad universal ejerce por medio del carácter.

5.2. El carácter

Siguiendo a Kant, pero subvirtiendo su verdadero sentido, Schopenhauer distingue tres tipos de carácter: el inteligible, el empírico y el adquirido.

a) El carácter inteligible

Él es la propia constitución metafísica del hombre, esto es, la voluntad misma. Por tanto, puede definirse

> *como un acto voluntario, extratemporal... indivisible e invariable... por el cual se halla determinado de un modo invariable cuanto hay de esencial en nuestra vida, o sea, su contenido moral.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1970, *Los dos problemas fundamentales de la Etica*, pp. 137 y ss.)

Todo lo psicológico, lo moral y aun lo social que el hombre puede llegar a ser van a derivarse de este carácter inteligible. Con tal concepto Schopenhauer no añade nada nuevo a la afirmación de que el hombre es una objetización de la voluntad. Solamente se recuerda que todo atributo, psicológico, moral o espiritual será sólo una *variación* de la misma y única esencia del hombre.

b) El carácter empírico

Es el desarrollo en el tiempo del carácter inteligible. O sea, el carácter empírico es la manifestación

fenoménica de la voluntad irracional en el hombre. Él es *genérico* y *constante*, puesto que es innato (Ibid., I, p. 145).

En este sentido, el carácter empírico es todavía uno e idéntico para todos los hombres, ya que consiste en la objetivación específicamente humana de la voluntad. Por esto mismo es invariable, incorregible y no susceptible de mejora. A su vez, él hace posible que las acciones humanas, como veremos, obedezcan en todo hombre a idénticas exigencias.

Este carácter empírico es, sin embargo, accesible a una individualización secundaria o accidental, de tal modo que los rasgos generales y comunes del obrar humano serán susceptibles de modificaciones. Pero modificaciones que no afectan a la esencia moral del hombre ni a los móviles fundamentales de sus actos. Estas modificaciones son obra de la razón y de la reflexión individuales que, cuanto más desarrolladas en un hombre, más actúan como perturbadoras de las exigencias genéricas del carácter empírico.

La reflexión aparece, pues, como principio individualizador, pero, en todo caso perturbador. Más todavía, su actuación impide el conocimiento intuitivo de nuestros más íntimos y profundos impulsos. Si de hecho los hombres todos fuesen capaces de una *intuición exhaustiva de sí mismos*, la reflexión no lograría nunca establecer diferencias e individualizaciones en el carácter empírico, genérico e invariable. ¡El ansia de homogeneización es anhelo vehemente de Schopenhauer!

c) El carácter adquirido

Es el que se forma cada hombre en el curso de la vida, en sus relaciones con el mundo. A él nos referimos cuando decimos

> *que un hombre tiene carácter o le censuramos por carecer de él.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 532)

En definitiva, no es éste un verdadero *carácter*, sino una simple manera constante de seleccionar o de actuar la reflexión en la práctica diaria. En cuanto tal supone un conocimiento acabado de nosotros mismos, ya que —conocido lo que somos de verdad, detectadas nuestras facultades y nuestros defectos— nuestra conducta se apoyará en modos permanentes de obrar que constituirán nuestro carácter adquirido.

Él impedirá que no nos dejemos llevar por el humor, por las circunstancias externas, por ambiciones imposibles. Su importancia reside no tanto en el punto de vista ético cuanto en el social y vital.

5.3. La libertad

Schopenhauer abre *Los dos problemas fundamentales de la Etica* con la pregunta *¿Qué significa la libertad?* (1970, I, p. 79). Y después de analizar el concepto de *libertad física* (ausencia de obstáculos materiales), de *libertad intelectual* (posibilidad de opinión), accede al de *libertad moral*, que asimila al libre albedrío, según el cual un hombre situado en determinadas circunstancias puede actuar en un sentido o en otro contrario.

Schopenhauer concluirá que el libre albedrío o libertad de indiferencia no es verdadera libertad. Su tesis radica en pretender conjugar la *necesidad empírica* a que están sometidos los actos del hombre con la *libertad trascendental* de la voluntad, aplicando así a la libertad los conceptos que Kant refiere al mundo sensible: realismo empírico e idealidad trascendental.

Pero ¿qué quiere esto decir? Analicémoslo por partes.

5.3.1. Libertad trascendental y necesidad empírica

- Para Schopenhauer la verdadera libertad es la que actúa independientemente de todo principio de razón, o sea, aquella que está guiada *por nada* (SCHOPENHAUER: 1970, *Los dos problemas fundamentales de la Etica*, I, p. 86).

Libre, por tanto, será lo que procede de sí mismo, independiente de toda motivación causal lógica. La libertad no es tal si obedece a razones.

Se sitúa así el concepto de libertad fuera del circuito de la motivación, según el cual lo libre dice relación a un proyecto, a una decisión, a un fin, y por último, a una ejecución. Por el contrario, Schopenhauer vincula lo libre con lo espontáneo, con lo inmotivado y, por tanto, con lo irracional.

Es evidente que, como conclusión de esta primera observación, debemos decir que el libre arbitrio, que actúa por motivos racionalmente ponderados, no es libertad, ya que se mueve por una razón. El hombre, por tanto, si es libre, no lo será a este nivel de la elección en que se ejerce el libre albedrío.

- La verdadera libertad es trascendental en cuanto que es atributo de la voluntad universal. Como esencia del mundo, la voluntad * es libertad radical e inmotivada, espontaneidad pura. Es *la libertad absoluta*, independiente de la ley de la causalidad, que es la ley del mundo de los fenómenos; pero la voluntad es el noumeno * no sujeto a tal ley.

  Ella es libertad trascendente en cuanto no perceptible en el obrar de los seres. La libertad pertenece así a la esencia del ser del mundo, no a los seres individuales.
- Ahora bien, el modo de participarse la voluntad universal en cada grado es fijo y determinado y, por tanto, no susceptible de ser modificado por cada ser concreto. Esta inmodificabilidad y substancial invariabilidad del ser conduce al determinismo en el obrar del hombre, concretizado en la noción de *carácter empírico* (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 53).

El carácter empírico (cf. *supra*, p. 73) zanja definitivamente la manera cómo la voluntad universal se participa en la humanidad y en cada hombre. Por tanto, debemos concluir que *el hombre es libre en cuanto noumeno*, ya que él tiene por esencia la voluntad universal libre, de la que es participación. Pero *no es libre como fenómeno* *, o sea, como ser individual, ya que en

cuanto tal es una objetivación fija y determinada de la voluntad.

La libertad se concilia así con la necesidad. Libertad en el *en sí* del hombre y del mundo, y necesidad en todo ser natural y en todo hombre.

5.3.2. La libertad como selección intelectual de motivos

El supuesto del libre albedrío no explica la acción humana como acción libre, dado el carácter esencialmente determinado del ser humano. Sólo un milagro, exclama Schopenhauer, daría cuenta de las acciones del hombre si éstas quisieran explicarse por el libre albedrío (SCHOPENHAUER: 1970, *Los dos problemas fundamentales de la Etica*, I, p. 135).

a) *La conciencia*

En la medida en que el hombre tome conciencia de sí se descubrirá vinculado al determinismo derivado de ser participación de la voluntad universal. La *conciencia* es precisamente el conocimiento cada vez más perfecto de nosotros mismos. Por eso un avance de la conciencia será avance en pro de lo que realmente somos y de lo que en verdad nos mueve (SCHOPENHAUER: 1970, *Los dos problemas fundamentales de la Etica*, II, p. 206).

Por el progreso de la conciencia nos percatamos de que empíricamente nos queda una libertad que pudiéramos llamar subjetiva. En efecto, a diferencia del animal, el hombre no sigue ciegamente los motivos. Por el contrario, de varias representaciones y motivos, el hombre puede elegir haciendo que uno se imponga. Esta es la única libertad que a él le queda y

> *en ella consiste la perfecta facultad de determinación electiva que posee el hombre como privilegio sobre los demás animales y que ha hecho que se le atribuya la libertad.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 526)

El hombre se deja guiar por conceptos y razonamientos que batallan con las representaciones hasta que una triunfa. Pero no nos engañemos: la que triunfe, triunfará por un motivo. El motivo que triunfe, triunfará, pues, en virtud de otro motivo y, por tanto, siempre en virtud de una razón. Por tanto; deberemos reconocer que esta selección de unos motivos y el abandono de otros, guiada por una razón, no será auténtica libertad. El hombre es sólo *un selector*, un jugador que tiene ya las cartas marcadas porque, elija lo que elija, lo elegirá siempre en virtud de una razón.

b) *Motivos y carácter*

El motivo es, por tanto, una causa que se liga de modo determinado al carácter. Dado un carácter —y para Schopenhauer el hombre lo tiene innato e inamovible— y unos motivos, la acción se sigue necesariamente. Sólo el desconocimiento del carácter o de la realidad de los motivos puede inducir a aceptar la libertad en el individuo particular.

La relación carácter-motivo, siendo por sí misma determinante del obrar humano, disfruta, sin embargo, de increíble diversidad. Por eso, entre los motivos, unos hombres elegirán estos y otros aquellos, pero la acción de todos será igualmente motivada y, por tanto, no libre (SCHOPENHAUER: 1970, *Los dos problemas fundamentales de la Etica*, I, p. 117).

Tres son, según Schopenhauer, las fuentes de los motivos éticos del hombre: el egoísmo, la maldad y la compasión. Cada uno extraerá su motivación a partir de ellos, según las exigencias de su sensibilidad.

Nuestra responsabilidad consistirá en pronunciar el *yo quiero*, por el cual parece anunciarse la libertad. Pero este *yo quiero* no es un acto originario, sino derivado. Lo originario es el carácter, en el hombre esencialmente inmutable, y los motivos de los que predominarán aquellos que vayan de acuerdo con nuestra sensibilidad. Sólo el entendimiento inculto, dice Schopenhauer, considera al *yo quiero* como el acto primero y determinante de la acción (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 515).

c) *Resumen:*

- Libertad es posibilidad de obrar *sin* razón alguna.
- La libertad es patrimonio de la voluntad universal, puesto que ella obra sin razón, inmotivadamente.
- El hombre, siendo objetivación fija y determinada de esta voluntad, obrará, como individuo, siempre motivado.
- Su carácter y los motivos se ligan en él de manera necesaria y de ellos se deriva necesariamente el modo de obrar del hombre.
- Su única libertad es la selección de motivos; selección ya, a su vez, predeterminada por su sensibilidad.
- El hombre, por tanto, es trascendentalmente libre, en cuanto que su esencia es la voluntad universal, y empíricamente determinado, en cuanto individuo particular.

6

El mundo como dolor. Voluntad de vida y ascetismo

6.1. El mundo como dolor

La voluntad *, en sus diversos grados de objetivación, aspira a manifestarse como tendencia incontenible por sí misma. Tal aspiración es infructuosa, y queda necesariamente confinada y cercenada en la naturaleza sin lograr satisfacción definitiva a su absoluta tensión.

La aspiración continuada e insatisfecha de la voluntad, siempre comprimida por el obstáculo y atormentada por la limitación, convierte a la totalidad del mundo (desde lo inorgánico a lo vegetal, desde lo irracional a lo humano) en un irremediable y universal dolor. El mundo, todo él voluntad, es el ámbito de la contienda, de la disputa y de la absoluta ansiedad.

Este dolor lo descubrimos en la naturaleza sin conciencia, se nos revela en el eterno conflicto de la vida animal. Y fácil es demostrar que cuanto más avanzamos hacia la razón, más violento es ese dolor. Schopenhauer cita aquí la sentencia del Eclesiastés: *Qui*

auget scientiam auget dolorem (SHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 540).

Cuando el individuo ha satisfecho sus aspiraciones inmediatas, entonces siente tedio y la vida se le convierte en carga, en hastío; por eso,

> *como el péndulo, la vida oscila constantemente entre el dolor y el hastío, que son en realidad sus elementos constitutivos.*
>
> (*Ibid.*, I, p. 544)

a) El origen metafísico del dolor

Este dolor no tiene un origen empírico, sino que viene originado por la esencia misma de cada ser, o sea, por la voluntad universal, la que, de doble manera, aparece como su causa metafísica.

En primer lugar, como ya hemos señalado, porque siendo cada ser un fenómeno o concreción de la voluntad universal, pretende sustraer al otro lo que le falta. Ello origina la disputa y el conflicto entre los seres de la naturaleza, queriendo cada uno arrebatar lo que corresponde a los demás. Y del conflicto nace el dolor.

En segundo lugar, cada ser, en sí mismo, es una concreción de *mil necesidades*, ya que en él se manifiesta el impulso hacia un absoluto que no logra colmar en su singular concreción. Por eso cada vida va de deseo en deseo con un ansia nunca saciada.

De este dolor *metafísico* se originan dos consecuencias inmediatas:

- En primer lugar, la vida de los seres, y particularmente la de los hombres, es una lucha constante por lo más elemental: por su propia existencia, como demuestra la historia. La vida es así testimonio de una universal injusticia por la que cada hombre prefiere su vida a la de todos los demás. El canibalismo, el engaño y la guerra así lo prueban.
- En segundo lugar, toda satisfacción, o momento de felicidad, tiene siempre un carácter negativo. La satisfacción y la felicidad no existen por sí mismos, sino como deseo que, cuando se siente satisfecho, hace desaparecer la satisfacción. La satisfacción y la felicidad son, pues, ansia de que algo pase o algo llegue, pero en sí mismos son nada.

Debido a este carácter negativo, cuando un deseo es colmado aparece el hastío. Vamos de deseo en deseo. Cada biografía es una historia de dolor y cada existencia una serie continuada de desdichas (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 554), realmente acrecentadas por el dolor y las desgracias físicas. Todo ello hace imposible el optimismo.

El mundo como dolor no tiene solución teórica de ningún tipo. El hombre recurre al arte y a la superstición para lograr su superación, pero inútilmente. Unicamente una sublimación de este dolor por medio de la ascética logrará su superación. Pero, considerada la vida en sí misma, lejos de una decisión ascética, el hombre se ve inclinado a dar razón a aquellas palabras de Hamlet: *Es tan miserable nuestra condición que es preferible el no ser en absoluto* (Ibid., I, p. 544).

Pero Schopenhauer va a concluir, en contra de lo esperado, que *ese no ser en absoluto* no es realizable por el hombre.

Ante la vida como dolor al hombre le quedan tres actitudes. Estas son:

- Afirmar la voluntad de vivir.
- La vida virtuosa restaurando la justicia.
- La vida ascética como negación de la voluntad de vivir.

Las tres actitudes no son selectivas. El hombre, parece pedir Schopenhauer, debe —sucesivamente— optar y practicar las tres. El ideal ético concluirá reafirmando la vida como dolor, pero optando por la única solución lógica, a los ojos de Schopenhauer: ésta es el ascetismo indiferente y decepcionado. Particularicemos las tres actitudes, teniendo presente que ellas suponen comportamientos contradictorios entre sí.

6.2. La voluntad de vivir

La vida como dolor exigiría aparentemente la negación de la voluntad de vivir. Pero esto va a ser imposible para el hombre, ya que él de ningún modo puede negar la voluntad de vivir siendo sólo una concreción fenoménica del *en sí*, de la voluntad universal, que es vida. Y si el *en sí* del hombre es vida, ésta no podrá ser negada por la singularidad fenoménica del individuo. El hombre debe escoger la afirmación de la voluntad de vivir.

Esta afirmación puede realizarse de dos modos: uno negativo, a través del suicidio, que nada soluciona, y otro positivo, a través de su conservación y reproducción sexual. Ambos son afirmación de la misma voluntad de vida.

Recurriendo a la sabiduría oriental, que le era tan querida, concluye Schopenhauer que la voluntad de vivir se manifiesta tanto en el hecho de darse la muerte (Siva), como en el placer de la conservación personal (Vichnú), así como en el acto de la procreación (Brahma). Este es el sentido del *trimurti* que cada hombre lleva en sí mismo durante su historia terrena, triunfando unas veces una y otras veces otra de estas tres cabezas. Veamos cada una de estas formas de afirmar la voluntad de vida.

6.2.1. El suicidio

En contra de la opinión frecuente en todos los pueblos y en todas las éticas, en el suicidio no se da una negación de la voluntad de vivir, sino todo lo contrario. El suicida ama la vida, pero no en las condiciones en que se le ofrece. Él supone una renuncia a la vida concreta, pero no a la voluntad de vivir. El suicida quisiera vivir, pero que la vida fuese de otro modo. Por tanto, en el suicidio el individuo se niega como tal individuo, pero su mismo acto es una profesión de voluntad de vida para la especie.

El suicidio no es, pues, posibilidad de *no ser en absoluto*, sino que por él está el suicida confirmando que

la voluntad universal, el *en sí* del mundo, se manifiesta en el dolor pero no puede ser suprimida. El suicida confirma con su muerte que la voluntad es vida, vida inagotable e individualmente indomable.

Schopenhauer soslaya el tema moral de la licitud o ilicitud del suicidio. Su opinión, sin embargo, se mantiene en una neutralidad positiva, en cuanto que él supone una afirmación de la voluntad de vivir. Por eso, aunque distinto en grado de la muerte ocasionada por el ascetismo, no deja de parecerse a ésta, puesto que

> *el corazón humano tiene misterios y complicaciones que es difícil aclarar.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 637)

En todo caso, el suicidio supone una contradicción porque, negando la vida individual, afirma la vida universal deseando que ella no fuese como realmente es.

6.2.2. La metafísica del amor

La manera positiva de afirmar la voluntad de vivir, y en apariencia contradictoria con la vida como dolor, es la buscada a través de la afirmación del cuerpo. Esta afirmación del cuerpo se lleva a cabo de dos modos: como voluntad de conservación y como voluntad de reproducción.

a) *La voluntad de conservación*

Por ella el hombre planifica y vive realmente en una voluntad de previsión de su vida que supere el dolor, ya a través de la pacífica serenidad, ya por medio de conmociones violentas que llegan incluso a negar la vida de los demás para promover la propia.

Pero la conservación es la forma más débil de afirmar positivamente la voluntad de vivir. Si no hubiese otro medio de afirmarla habríamos de admitir que con la muerte del cuerpo se extinguiría también la voluntad que en él se manifiesta. Pero la voluntad de vivir

se afirma decididamente en la voluntad de reproducción.

b) *La voluntad de reproducción*

- *La sexualidad*

La naturaleza es maestra verdadera y pone ante nuestros ojos el significado profundo del acto genésico:

> *La propia conciencia, la fuerza del instinto, nos hacen comprender que este acto implica la más positiva afirmación de la voluntad de vivir pura y sin mezcla.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 558)

Por el acto sexual se lleva a cabo la afirmación de la voluntad de vivir, puesto que por él se engarzan las generaciones de los vivientes. Por él los individuos se reconocen como concreciones de una voluntad universal única. Lo que el engendrador posibilita no es un individuo particular, un hijo, sino la perpetuación del manifestarse de la voluntad universal. Por él se perpetúa la vida, la voluntad de vivir, sin mezcla, ya que nadie perece en el proceso generador.

El acto generador se realiza, pues, en vistas a la perpetuación de la especie. Cierto que, siendo Schopenhauer fiel a sí mismo, el engendrar vida es engendrar dolor y muerte, como integrantes del fenómeno de la vida. Se evidencia así la imposibilidad de redimir al hombre de su condición dolorosa. A pesar de ello, el hombre opta por la reproducción, con lo cual puede concluirse que, a pesar del dolor, la vida merece la pena y por eso el hombre la reproduce.

Que el acto sexual tiene como fin la especie y no la satisfacción o el deseo personal de sobrevivir individualmente, lo prueba el hecho de que los órganos sexuales están emancipados de la inteligencia, manifestándose en ellos la voluntad universal casi

con la misma fuerza que en vegetales y animales (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 561).

- *La metafísica del amor*

De acuerdo con esta voluntad de vida, Schopenhauer establece una *metafísica del amor* en la que expone, con realismo y minuciosidad, el modo cómo la atracción amorosa responde a la complementariedad de las cualidades paternas y maternas, en vistas a una descendencia perfecta (Ibid., I, p. 574).

La elección amorosa se origina a través de cualidades que, engañosamente, parecen una mera cuestión de gusto. Pero la elección depende verdaderamente del auténtico fin del amor que es el

> *hijo que ha de engendrarse y en el cual se trata de conservar el tipo de especie lo más puro posible.*
>
> (*Ibid.*, I, p. 591)

Debido a ello, elegimos lo que nos parece más bello del sexo contrario, porque es lo que desearíamos ver perpetuado en la especie.

Tal situación se da en los verdaderos matrimonios *de amor*, no en los guiados por intereses. En los matrimonios de amor los novios creen perseguir su felicidad personal, *pero el fin verdadero es aquel de que no tienen conciencia: crear un ser que sólo ellos pueden engendrar* (Ibid., II, p. 619), sacrificando su personal heterogeneidad y su presente en virtud de la generación futura.

Trabajan para la especie. Por eso, a sus amores irán anejos los dolores que implica la vida como tal. Y, fiel a su genio e ingenio, Schopenhauer concluirá con un refrán español: *Quien se casa por amores ha de vivir de dolores* (Ibid.).

6.3. La vida como restauración de la justicia

La vida como dolor no será totalmente superada si no se produce la restauración de la justicia que los

seres, desde su egoísmo, vulneran movidos por el ansia de arrebatar a los otros lo que a ellos les falta.

Si la vida como dolor se supera en la voluntad de vivir, del mismo modo se supera la vida como injusticia a través de la obligación de la práctica de la justicia, cuya sede temporal está en el Estado, que premia y castiga en vistas a la futura promoción de la justicia. En el Estado cada cual se verá en la exigencia de sacrificar su individualidad, de superar su principio de individuación. Ello lleva incluso a ciertos individuos hasta el heroísmo, cualidad que Schopenhauer encuentra de modo manifiesto entre los españoles (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 591).

El tema de la justicia introduce la consideración de lo *bueno y lo malo*. La bondad es el grado supremo de esta justicia. Ella no es una virtud negativa que se reduzca a no hacer el mal a otros, sino superación positiva del principio de individuación a través de la benevolencia, la beneficencia y la caridad, que se ponen de manifiesto en el amor *puro y desinteresado del prójimo* (Ibid., I, p. 608).

Por la bondad, así entendida, se supera nuestra individualidad. Este amor por los demás lleva a mitigar el dolor ajeno, convirtiéndose en piedad. La piedad —en contra de Kant, que no reconocía más bondad que la derivada de la noción del deber derivado del imperativo categórico— es compasión que tiene como fenómeno manifestativo al llanto, situándonos nosotros en el lugar del que padece, sufre o muere.

a) Transformación cualitativa

Este sentimiento espontáneo de lo justo supone una transformación cualitativa de los seres. Por ella se pone en ejercicio la *justicia* heroica, que va hasta sacrificar lo propio en beneficio de lo ajeno, superando su esencial *principio de individuación*. El injusto es aquel que permanece cautivo de este principio, cerrándose en el enquistamiento egoísta. Por la justicia nos sentimos partícipes de una igualdad ontológica que nos vincula a la humanidad.

Este es el ideal virtuoso que hará descorrer ante los ojos del hombre el velo de Maya. Al descorrer su velo nos percatamos de que, más allá de nuestra individual singularidad, toda distinción entre los individuos debe quedar borrada reconociendo a la humanidad como unidad.

Pero este ideal de vida virtuosa no es fácil de alcanzar. El hombre se verá constantemente acosado por la voluptuosidad momentánea, por el ansia de bienestar. El egoísmo acechará continuamente sus pasos. La voluntad universal, pulsión ciega y activa, empujará al hombre a la vivencia individualista que le impide una vida virtuosa y le aleja de la consideración dolorosa del mundo.

Debido a ello el hombre debe dar un paso definitivo para aquietar este fondo indomable de su ser y del mundo que es la voluntad: debe *transformar la virtud en ascetismo* a través del cual niegue definitivamente la voluntad, en sí mismo y en el mundo. La vida deberá convertirse en una negadora vía ascética.

6.4. La vida como ascética

La exigencia última de la filosofía ética de Schopenhauer supone un quiebro en la lógica de la vida como virtud. Ésta, en buena lógica, parece que debiera concluir en una vida entregada al amor a los demás con la afirmación positiva del mundo y de la vida, redimidos por la virtud. Sin embargo, Schopenhauer desespera de toda posibilidad de redención del dolor en el mundo.

Debido a ello, la virtud, en lugar de afirmación sacrificada pero positiva de sí y de los demás, va a convertirse en un ascetismo cuyo objetivo es la anulación de sí mismo y del mundo. Ascetismo, por tanto, negador y negativo, pacientemente resignado con el destino doloroso del mundo, ante cuya irremediable condición mejor es no hacer nada ni nada buscar.

Este ascetismo procede, según nuestro autor, de la clara conciencia de sí y del mundo. Esta conciencia supone:

- Considerar que la voluntad de vida y de justicia subsanen la condición dolorosa es un espejismo momentáneo y engañoso. La esencia del mundo es la voluntad-dolor y nada la cambiará. La virtud, por tanto, practicada como justicia, amor, heroísmo, etc., no es más que el momentáneo simulacro que oculta la verdad.
- Profundizar en el conocimiento de la verdadera y permanente esencia del mundo. Reconocida como insuperable dolor, será necesario salir del mundo: negarse y negarlo definitivamente. Tal es el medio único de vida coherente. Ello se producirá con la superación de la virtud por el ascetismo.

La virtud era positiva. El ascetismo, por el contrario, requiere trastocar esa positividad en negatividad absoluta al no tener más objetivo que la total indiferencia, renegando, apaciblemente sin duda, pero renegando al fin, de sí mismo, de los demás y del mundo.

La *vida ascética* se desarrolla por un doble camino: el de la *negación de la voluntad de vida* y el de la *resignación en el dolor*. Ambas conducen al mismo fin.

a) La negación de la voluntad de vida

Con esta negación se emprende una escalada hacia la negación de todo. Por ella el hombre:

- *Reniega de sí:* ya no se contenta con amar al prójimo como a sí mismo, sino que adquiere verdadero horror a su propia persona, como manifestación fenoménica individual de un mundo cuya esencia es el tormento. Niega a su cuerpo y lo contradice con todos sus actos.
- *Cesa en el querer:* no buscará ya esto o lo otro, y ceja en su afán de querer y escoger, en el convencimiento de que la indiferencia en todo y por todo es el único camino en la vida.
- *Reniega de su voluntad de vida:* su cuerpo será entonces castigado vetándole toda satisfacción sexual como primer paso hacia una ascética que, negando la reproducción de la vida, promoverá la anulación de la voluntad en el mundo. La castidad será, pues, el primer gran paso hacia esta ascética que redimirá al hombre y a la naturaleza entera.

Tal es la lección, interpreta Schopenhauer, de los *Veda* cuando testifican que *todas las criaturas esperan el santo sacrificio*; de los místicos como Meister Eckart *(el hombre bueno lleva a Dios todas las criaturas)* o de Angel Silesio *(el hombre lo lleva todo a Dios)* y sin duda alguna la de la *Epístola* de San Pablo a los Romanos.

- *Acepta la pobreza:* tras la castidad, la pobreza voluntaria debe ser buscada no *per accidens,*

> *para dedicar nuestras riquezas a socorrer a los pobres, sino* por sí misma, *para servir de mortificación constante a la voluntad.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo cómo voluntad y representación,* I, p. 615)

El hombre se condena así de hecho a no hacer nada de lo que quisiera hacer. Busca cotidianamente, a cada instante, mortificarse.

- *Acepta el daño o la maldad:* como reniega de su voluntad de vivir, nada le importan males, perjuicios, humillaciones. Todo lo aceptará con gozo, pagando el mal con bien y devolviendo la mortificación con la paciencia.

Tal ideal ascético supone una verdadera definición de la esencia de la santidad, por primera vez establecida, piensa Schopenhauer, *de manera abstracta y despojada de toda forma mística* (Ibid., p. 617). El santo es aquí, no un supersticioso, sino un filósofo que a través del conocimiento del mundo escoge el único ideal coherente.

Esta definición de la santidad supone un profundo mal entendido respecto al ideal cristiano de la santidad. El santo de Schopenhauer no tiene como objetivo ni poseer a Dios ni practicar la virtud por amor a los otros y a Dios. Para él la virtud ascética es entendida como intento último de anular la voluntad en el mundo por el único camino de anularse a sí mismo, en la

promoción de nada. El santo de Schopenhauer es más un fakir que se atormenta o un renegado que se sacrifica, y no un anacoreta que se mortifica por amor a Dios y al prójimo, con una concepción positiva de su sufrimiento.

b) La resignación ante el dolor

Es la *segunda vía* (Ibid., p. 626) hacia este ascetismo que, de hecho, se reduce a la primera. Ella consiste en la conciencia continua de que el dolor es irremediable, por ser la esencia misma del mundo. Dolor que se encarna en los individuos particulares, y ellos —particularmente y a solas— deben afrontarlo.

De esta vía el *Fausto* de Goethe es testimonio, quizá no igualado, al relatarnos la historia de las desventuras y sufrimientos de la infortunada Margarita. La tragedia es, a su vez, el arte de las artes ya que el héroe vive y muere en el dolor.

La irremediabilidad del dolor conduce a la *resignación*. En ello reside su fuerza salutífera. No se trata, por tanto, de contemplar sólo los males, sino de considerarlos irremediables. Ello supondrá un verdadero *aquietador del querer*.

Aunque Schopenhauer insistirá en que este dolor es un camino para la virtud, ésta no es ya, como venimos repitiendo, virtud para algo, sino camino para negar la vida, vinculada a la irreparable condición de ser manifestación de la voluntad-dolor.

c) La nada como objetivo ascético

En el vaivén del pensamiento de Schopenhauer, entre la afirmación de la voluntad de vida por la metafísica del amor y su negación por el ascetismo, la intención última conduce a su conclusión lógica: si el mundo es todo él voluntad irracional, ciega, convulsiva e impulsiva, fuerza incontenible, el mundo no puede ser asumido desde el optimismo que quiere conservarlo, sino desde la decidida voluntad de suprimirlo.

Pero el único medio a nuestro alcance para suprimir el mundo como voluntad es suprimirnos a nosotros en una voluntad de total indiferencia, ya que el suicidio supondría (como hemos visto) voluntad de vida. Esta total ataraxia, que lleva el estoicismo hasta la absurda indiferencia, hace desaparecer al sujeto humano que queda reducido a un vegetal anodino desposeído de toda teleología, de toda finalidad, en un mundo igualmente desposeído de fines. Conclusión lógica de haber afirmado que su fundamento es una *voluntad-energía-irracional*.

Con la anulación del sujeto se suprimen el tiempo y el espacio. Se pierde el objeto que —por ahí había empezado Schopenhauer— es su representación. La negación ascética de la voluntad conduce, en consecuencia, a la negación del universo:

> *sin voluntad no hay representación y el universo desaparece. No queda, pues, ante nuestros ojos más que la nada.*
>
> (SCHOPENHAUER: 1959, *El mundo como voluntad y representación*, I, p. 647)

La *nada* que nos horroriza sólo podrá ser afrontada con este ascetismo que nos despoja de nosotros mismos, y nos sumerge en la indiferencia de la totalidad. Schopenhauer confirma, por vía ascética, la eliminación de la concepción del ser como alteridad. O lo que es lo mismo: deja en claro la homogeneidad del mundo a partir de la cual los seres singulares no tienen sentido por sí mismos, tal como nos enseña la sabiduría oriental, a él tan querida. Esto es lo que constituye el *Pratschna Paramita* de los budistas.

El asceta no afirma, por tanto, más que su pertenencia, como la de todos los demás seres, al fondo común de la voluntad. Se niega como individuo y niega a los demás como tales. Todos quedan perdidos en la homogeneidad de un todo, que imposibilita la afirmación de la cualidad entitativa de cada ser. Se afirma el todo de la voluntad-energía y se niega a los seres, a su vida y a su pensamiento que, por sí mismos, se imponen

el ideal de su anulación como reconocimiento de la omnipotente soberanía de la voluntad universal.

La voluntad *, fuerza sin medida, energía universal —sin embargo—, ¿a qué se reduce una vez suprimida ascéticamente en el hombre? La conclusión de Schopenhauer no puede ser más decepcionante: también ella se reduce a nada. Con tan desconsoladora conclusión remata *El mundo como voluntad y representación.* Estas son sus últimas palabras:

> *Nosotros lo reconocemos, efectivamente: lo que queda después de la supresión total de la voluntad no es para todos aquellos a quienes la voluntad misma anima todavía, sino la nada. Pero también es verdad que para aquellos en los cuales la voluntad se ha convertido o suprimido, este mundo tan real, con todos sus soles y nebulosas, no es tampoco otra cosa más que la nada.*
>
> (*Ibid.*, I, p. 648)

Después de tanto hablar de *voluntad de vida,* nos asalta a nosotros también el sobresalto y la duda sobre la tormentosa psicología y el talante personal de Arturo Schopenhauer. Por eso, ante sus palabras, no dejaremos de expresar, como ante el Extranjero del *Sofista* platónico, aquella socrática sorpresa: *¿Qué extraña doctrina pretendes enseñarnos, Extranjero?*

No deja, en efecto, de sorprender —a la par que decepcionar— que todo el audaz pensamiento de Arturo Schopenhauer concluya en una sorprendente y única solicitud: reducir el hombre y el mundo a la nada.

Pero este es el precio, al fin y al cabo lógico, de haber substituido el fundamento racional del mundo por una esencia irracional e impulsiva.

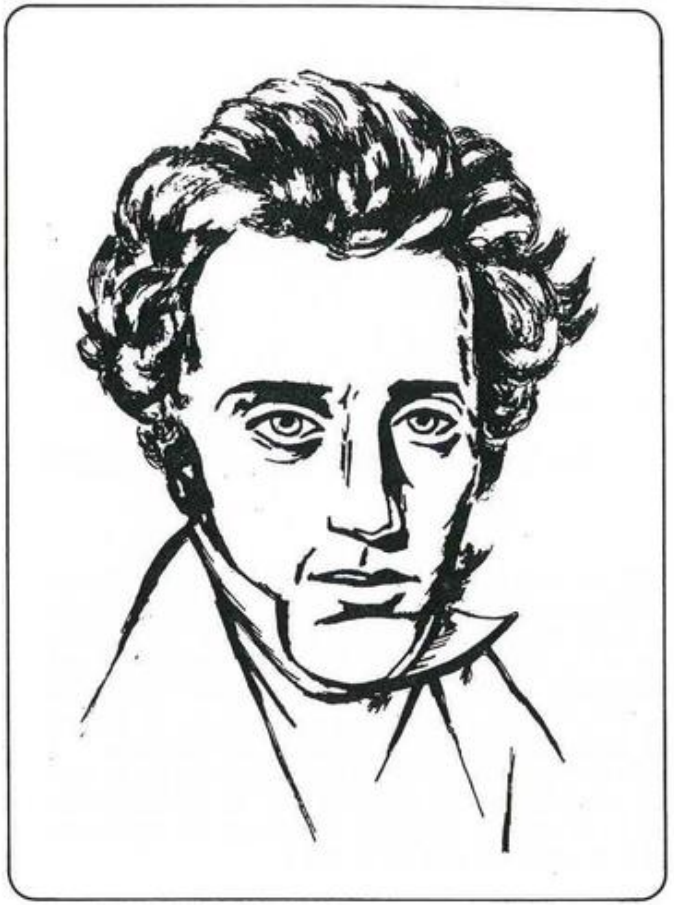


Fig. 4. Retrato de Sören Kierkegaard, por M. C. Kierkegaard. Nationalmuseet. Copenhagen. Dibujo de M. Maceiras.

> *Si hubiera de pedir un epitafio para mi tumba, sólo pediría el de «Ese singular», aunque por ahora, tal categoría no sea comprendida. Más tarde lo será. Con la categoría de «singular» —cuando todo se reducía a amontonar sistemas— yo me dirigí polémicamente al sistema* (Kierkegaard).

La vida y obra de Kierkegaard

Como en muy pocos autores, la obra de Kierkegaard está íntimamente vinculada a su vida. La relación autor-texto es en él reversible, de tal modo que su biografía remite a su obra y viceversa. Ello no quiere decir que el significado de su filosofía se limite a la explicación de su subjetividad. Como toda filosofía, la de Kierkegaard tiene, por sí misma —como obra objetiva— un sentido que pretende alcanzar las categorías de la existencia humana. Siendo también ésta su preocupación, lo cierto es que su biografía contribuye de modo evidente a la comprensión de su obra.

7.1. La biografía

Sören Kierkegaard nace en Copenhague el 5 de mayo de 1813, de familia luterana practicante. De 1821 a 1830 estudia en el colegio Borgerdyd, de gran fama en la ciudad. Àlumno medianamente inteligente, vivaz y travieso. Tras el examen del primer Bachillerato, en octubre de 1830, se inscribe en la Universidad. Aquí aprueba el segundo Bachillerato para iniciar en 1831 la especialidad de Teología. Del 31 al 34 estudia Historia de la Iglesia, la Reforma en Alemania y Dinamarca, Exégesis bíblica y Dogmática.

En 1834 comienza su transformación intelectual, que le lleva —por una parte— a escribir obras de teatro y —por otra— a la crítica del Cristianismo institucional, entendiendo que él había perdido su fuerza salvadora. En 1835 expresa su decepción de la teología que estudiaba, que considera sin ningún interés. No abandona los estudios teológicos sólo por afecto a su padre. Le pasa por la mente ser biólogo, jurista o actor. En este año se dedica a la literatura y a la política, a través de panfletos antiliberales, aunque continúa algunos cursos de dogmática, impartidos por Martensen, a la par que sigue cursos de P. Moller sobre el *Fausto.*

En 1838 experimenta una crisis espiritual que considera su segundo nacimiento. El la recuerda con precisión: fue el *19 de mayo de 1838 a las diez de la mañana.* Crisis que le proporciona una alegría profética y que consistió —seguramente— en la visión cristiana de la existencia.

En este año de 1838 culmina una serie de desgracias familiares: habían muerto muy jóvenes cinco hermanos de Sören; había fallecido su madre y en agosto muere su padre. Todo ello conmociona a Kierkegaard, quien lo achaca a una maldición que pesa sobre la familia. Maldición motivada por su padre, como veremos, cuya larga vida era entendida por Sören como castigo de Dios, para que él viera morir a toda su familia. Por ello Sören estaba convencido de que no sobreviviría a su padre. Y cuando éste muere, se extraña de continuar todavía con vida.

Tal impresión queda reflejada al titular la recensión de una obra de Andersen con el sorprendente epígrafe de *Papeles de un hombre todavía en vida.*

De la familia quedan su hermano Peter Christian y él. En recuerdo de su padre, *muerto por mí* —escribe en su *Diario*—, se presenta al examen final de Teología, que aprueba el 3 de julio de 1840.

En marzo del 39 se encuentra a Regina Olsen que iba a ser decisiva en su vida. Escribirá: *Tú, Regina, oculta en la substancia de mi pensamiento y de mi vida.*

Se prometen en noviazgo formal el 10 de septiembre para romper definitivamente trece meses más tarde, el 11 de octubre de 1841. Ruptura —sin duda— ligada a la concepción existencial de Kierkegaard, como veremos. El 29 de septiembre presenta la tesis de doctorado sobre *El concepto de Ironía.*

Desde octubre del 41 a marzo del 42 asiste, en Berlín, a los cursos de Schelling del que queda decepcionado. En este mismo período comienza su producción literaria desbordante. Vuelve a Copenhague en 1842 y se instala en la antigua casa paterna. Allí hace colocar varias mesas con sus correspondientes plumas y tinta, siempre dispuestas para la redacción. Su producción es, en efecto, asombrosa para su corta vida.

Da diariamente un paseo, visita a muy pocos amigos y allí vive de la renta que su padre le había legado a él y a su hermano, que se hace pastor en 1842. Viaja tres veces a Berlín, siempre en primavera. Poco a poco sus fondos económicos se acaban.

En todos estos años sus turbaciones espirituales son cada vez más agudas. En 1848, sin embargo, toda su actividad se ve reconducida por religioso. Pero su religiosidad se enfrenta con el cristianismo humanista del obispo Mynster primero, y con la teología hegeliana de su sucesor, el obispo Martensen. Ambos viejos conocidos de Kierkegaard, desde su infancia el primero, y el segundo desde la universidad. A ellos se enfrenta en diversos escritos que culminan con la publicación de la revista *El Instante*, aparecida en 1855, de la que se publicaron diez números, el último ya póstumo. A su vez él sufre los ataques reiterados de la revista *El Corsario.*

En conflicto interior consigo mismo y en polémica exterior con el ambiente teológico de Copenhague, Kierkegaard sufrirá frecuentes desmayos. Muere el 11 de noviembre de 1855, negándose a recibir la comunión de manos de un clérigo. Manifiesta así su definitivo rechazo del culto oficial, pero en la convicción de *rezar a Dios en paz y pedirle perdón por sus pecados.*

Con su muerte, a los cuarenta y dos años, no se cumplió su temor de morir a los treinta y cuatro, edad

que, además de ser aproximada a la de Cristo, ninguno de sus hermanos había superado, excepto Pedro.

Pero su biografía remite, de inmediato, a su obra, que va surgiendo al hilo de sus vivencias personales, si bien —en su intención— ella quiere expresar lo que es la existencia humana de todo hombre.

7.2. La obra

La asombrosa producción literaria de Kierkegaard es esencialmente *asistemática.* Predominan en ella algunos temas capitales, pero su exposición no obedece a un principio de sistematicidad. En todo caso es difícil encontrar en ella una secuencia lógica rigurosa, ya que —con estilo más poético que conceptual— se va gestando a partir de las conmociones espirituales y psicológicas del autor. Recogemos aquí sus obras más significativas:

1841: *El concepto de Ironía.* Su tesis doctoral, en que analiza la ironía socrática y la ironía romántica. En ésta encontrará las trazas de un amoralismo anticristiano.

1843: (febrero): *La Alternativa.* Publicada bajo el seudónimo de Victor Eremita, su primera parte finaliza con *El diario de un seductor.* Obra capital en la que, bajo la ficción de dos personajes anónimos —A y B—, se exponen ya las tesis fundamentales de una concepción estética y una concepción ética de la existencia.

1843: (junio): *La Repetición* y *Temor y temblor.* La primera con el seudónimo de Constantino Constancio es una reflexión sobre la figura de Job. La segunda —con el seudónimo Juan de Silencio— constituye su reflexión principal sobre la fe, centrada en la figura de Abraham, oponiéndola al héroe trágico Agamenón.

1844: (17 de junio): *Migajas filosóficas.* Bajo el seudónimo de Juan Clímaco, se compara el socratismo que invita a la confianza en sí mismo, con la exi-

gencia de un Salvador que dé al hombre la auténtica salvación.

1844: (13 de junio): *El concepto de la angustia.* Bajo el seudónimo de Virgilio Haufniensis, la obra afronta el tema capital del pecado y la libertad. La angustia aparece tanto como condición, cuanto como consecuencia del pecado.

1845: *Estadios en el camino de la vida.* Con el seudónimo de Hilario el Encuadernador, la obra completa el tema iniciado en *La Alternativa,* explicitando los tres estadios existenciales: estético, ético y religioso. Este último merece en esta obra particular atención a través del capítulo *¿Culpable?-¿No culpable?*

1846: *Post Scriptum definitivo y no científico a las migajas filosóficas.* El tema de la fe y su relación con la razón y entendimiento, es el principal en la obra, vinculado a una crítica generalizada a Hegel.

1847: *Discursos edificantes,* en los que el cristianismo aparece como referencia directa. A partir de él todo sufrimiento adquiere sentido.

1847: (septiembre): *Las obras del amor.* Obra en que se compara el amor pagano con el amor cristiano, entendido éste como *ágape* o caridad en la que el amado alcanza la categoría de *prójimo.*

1849: *Enfermedad mortal.* Bajo el seudónimo de Anti-Clímacus. En la obra la desesperación aparece como la enfermedad mortal que permite, sin embargo, al espíritu llegar a la verdad que reside en la fe.

1850: *La escuela del cristianismo.* También bajo el seudónimo de Anti-Clímacus, es una respuesta implícita a la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach (publicada en 1841), denunciando, a su vez, el cristianismo humanizante de Mynster.

A estas obras deben añadirse otras, como el *Libro sobre Adler,* y numerosísimos y extensos *Discursos edificantes* sobre temas religiosos. A su vez, la ingente co-

lección de sus *Papeles,* recogidos en su edición danesa en 20 volúmenes, encierran tres grupos de escritos: *grupo A: Diario íntimo* y notas personales; *grupo B:* Esbozos y correcciones de obras; *grupo C:* Anotaciones a sus lecturas.

7.3. Las claves hermenéuticas de la obra de Kierkegaard

No hay obra humana, por extensa y heterogénea, que no obedezca a ciertos principios de comprensión. Por eso, lejos de la intención de reducir la significación de una filosofía a la personalidad de su autor, sí es bien cierto que el espacio semántico de la obra de Kierkegaard —por sí misma con sentido— evidencia una peculiar manera de entender la existencia humana que, de hecho, conduce a la personalidad de Sören Kierkegaard.

En ella encontramos ciertos presupuestos que —siendo personales en su origen— confirieron sentido a una obra que pretende alcanzar las categorías de toda subjetividad. La comprensión de tales presupuestos parece —por ello— indispensable para dejar en claro el sentido profundamente humano de la obra que motivaron.

En ellos se encuentra la clave hermenéutica de una obra esencialmente heterogénea.

7.3.1. Hablo de mí mismo

En contradicción con la máxima de Bacon *De nobis ipsis silemus,* que Kant elige como emblema de la *Crítica de la razón pura,* Kierkegaard no hará más que hablar de sí mismo y a sí mismo, produciendo una subversión absoluta *tanto en el objeto como en el método* de la reflexión filosófica.

- *El objeto de la filosofía* no es ya una realidad que se separa y se pone a distancia para poder analizarla mejor. No es una objetividad universal —el hombre, el mundo, Dios, la libertad— de lo que, con el má-

ximo empeño de objetividad, pretendemos dar cuenta, sino que la singularidad y la particularidad invaden ahora el campo de toda reflexión para tratar del *hombre que soy, del mundo de mi vida* de *mi Dios*, de *mi libertad*. Todo con minúsculas, instaurando así la imposibilidad de lo universal.

De ahí que, coherentemente, toda su obra no podrá ser más que un esclarecimiento de la existencia, pero por el intermedio de su personal existencia, en el convencimiento de que la objetividad buscada radica precisamente en que ella no puede darse sino en la singularidad, que adquiere categoría de universalizadora.

El existencialismo de Kierkegaard es, pues, coherente con su siglo, en contemporaneidad con los románticos quienes, volviendo sobre su propio yo, pretenden crear en la libertad. También él, resumiendo las intenciones de su obra, nos dice abiertamente:

> *cuando yo me hablo a mí mismo, llamo a toda esta obra de escritor mi educación y mi desarrollo propios, pero sin entender por ello que yo haya logrado ya la perfección o que mi educación y desarrollo hayan llegado finalmente a su conclusión.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *Sobre mi obra de escritor*, XVII, página 272)

- Y el *método filosófico* no podrá ya ser una analítica que distancie al sujeto del propio movimiento que pretende describir. Será, por tanto, participando en los subterfugios de mi afectividad, donde el afecto es localizado; sufriendo en las contradicciones de la libertad, donde la libertad se descubre; angustiándose en la paradoja de la fe, donde Dios se revela.

Se queda así corto el análisis trascendental kantiano que pretende situarse más allá de lo puramente psicológico, con el fin de determinar las condiciones universales del conocimiento o de la acción moral. Igualmente, toda fenomenología objetivista que patrocine una *epoje*, incluso momentánea, de lo psicológico se aleja de la analítica existencial.

En definitiva, Kierkegaard proclama la superación

de la conciencia perceptiva, que divide el mundo en sujeto y objeto, para vincular toda posibilidad de hablar del mundo a la *conciencia emotiva* que hace imposible la escisión entre sujeto y objeto. Para la conciencia-emoción no puede separarse el árbol de lo que yo siento de él, ni mi acción de las motivaciones para realizarla. En fin, el mundo todo queda vinculado a las vivencias que de él experimentamos. Este método pudiera ser llamado *reflexivo-existencial*, en cuanto que el sujeto retorna sobre sí mismo cuando quiere pronunciar una palabra sobre el mundo.

Tal retorno a la subjetividad hace imposible definir de modo unitario la filosofía. La reflexión de Kierkegaard, en efecto, impone —definitivamente— reconocer una fisura en el concepto mismo de filosofía. A partir de él, siguiendo sin duda a Pascal y San Agustín, la filosofía deberá definir sus presupuestos alejándose de la ambición de la objetividad, entendiendo por tal la elaboración de un discurso ajeno a las vivencias. Kierkegaard, y tras él el existencialismo, repondrán la única universalidad posible: la del singular a partir del cual es comprensible todo universal. Por eso su filosofía no es sólo cuestión personal: hablando de Sören Kierkegaard, su referencia es *todos los hombres*.

7.3.2. La cuádruple relación

Toda la filosofía de Kierkegaard está vinculada a cuatro relaciones que determinan su esencia. Estas relaciones son: su padre, Regina Olsen, Hegel y Cristo. Aunque las dos primeras parecen más biográficas, lo cierto es que su significado es tan profundamente espiritual como el de las dos segundas, las de Hegel y Cristo. Desde esta tetralogía Kierkegaard habla, y desde ella pretende establecer la comprensión de la existencia de todo hombre.

a) *La relación con el padre*

Michael Pedersen Kierkegaard (apellido que significa *granja de la iglesia*) es hombre de fe rigurosa, y pro-

funda, que educa a su hijo Sören en una fe no vinculada al amor, sino al recuerdo de Cristo crucificado. La vida cristiana está más en relación con la vía del dolor que con la del amor. Esta fe, vivida interiormente como exigencia atormentadora y austera, es heredada con la sospecha de que aquel padre, transmisor de la fe, había legado también a su familia un doble pecado.

El primer pecado paterno habría sido la maldición o blasfemia pronunciada contra Dios cuando, en su infancia, cuidaba rebaños antes de su vida próspera en Copenhague.

Su padre no olvidará nunca este hecho que considera causa de una maldición familiar, cumplida en las muertes prematuras de sus hijos.

Pero un nuevo pecado paterno pudiera vislumbrarse en algunas alusiones del *Diario*. Su padre, viudo sin hijos de la primera esposa, se casó en segundas nupcias con la sirvienta de la casa, Ana Sorensdatter, madre de Kierkegaard. El primer hijo del matrimonio —Peter Cristian— nace cinco meses después de la boda, habiendo sido, por tanto, concebido antes del matrimonio. A tal circunstancia, sin embargo, se añade la sospecha de que el padre habría violado a la sirvienta —su madre— todavía virgen. Sospecha que Kierkegaard deduce de unas palabras que pronuncia un día su padre ebrio, quien mantuvo toda su vida el secreto. La certeza de este hecho es defendida por un autor tan documentado como Hohlenberg (HOHLENBERG: 1956, *Sören Kierkegaard*, p. 79).

Sean cuales fueron los hechos, lo cierto es que Kierkegaard recibe de su padre, por una parte, la fe como dolor; por otra, el sentimiento de la culpa. Ambas cosas entendidas como realidades que impregnan *toda la existencia* y psicológicamente *indelebles*.

Esta doble herencia en nada impidió que Sören mantuviese con su padre una afectuosa y agradecida relación. Muchos de sus discursos ejemplares a él van dirigidos. Sin embargo, a su madre no la cita jamás en su *Diario*. Sólo alude a ella en dos cartas a su hermano en 1829.

b) *La relación con Regina Olsen*

Sería un grave error interpretar esta relación como un hecho puramente biográfico. Muchas de sus páginas tienen la resonancia profundamente autobiográfica de su noviazgo con Regina. Tal es el caso de *El diario de un seductor*, *La repetición*, de muchos de sus *Discursos* y de *Estadios en el camino de la vida*. La presencia de Regina no es aquí anecdótica o simplemente alusiva.

De esta relación, es precisamente su ruptura lo que adquiere auténtico significado existencialmente válido. El amor, logrado en el momento *estético* del noviazgo, no pudo llegar a realizarse en el estadio *ético* del matrimonio porque Kierkegaard sufre el tormento interior y la profunda turbación originada en la convicción de la imposibilidad de un amor que no se realice como fusión en la fe.

Pero, malograda en la historia y en el tiempo, la relación será posible en la eternidad, donde Regina —casada con Fritz Schlegel el 3 de noviembre de 1847— dejará de ser la señora Schlegel para hacer posible la unión en Cristo. Su ruptura supone, pues, por parte de Kierkegaard, la convicción profunda de que la existencia religiosa es abandono del mundo, de la pasión y de la afectividad en el ansia de un amor eterno en la fe. Por eso Regina no pudo ser aceptada como novia o esposa, sino como la imagen misma de Dios. Esto supone suprimir el tiempo y vencer la historia. Y puesto que ello es imposible, la postura más honesta es la de abandonar. Y ésta fue la suerte de los dos amantes, tras la continuada postergación del matrimonio solicitada por Kierkegaard una y otra vez.

El libro *Las obras del amor*, publicado un mes después del matrimonio de Regina, se dedica a la meditación sobre el verdadero amor que se vislumbra como un infinito. Regina es, pues, el símbolo en que la existencia se patentiza como búsqueda, como ansia no colmada que no tiene cabida en la historia ni en el tiempo. Unamuno, Marcel, ven por ello en Kierkegaard el presagio de una esperanza trans-existencial que impide confinar al hombre en la inmanencia puramente temporal.

c) *La relación con Hegel*

La obra de Kierkegaard no ofrece una crítica sistemática de la obra de Hegel. Esta es aludida reiteradamente como la representación de todo Sistema, en el cual lo Universal confiere sentido a lo particular. En el hegelianismo toda realidad individual no es más que una manifestación contingente, alienada, de la idea absoluta. En este contexto el hombre adquiere sentido por la Humanidad y su subjetividad se desarrolla como tal, no por sí misma, sino en el seno de la objetividad de lo ético y lo jurídico que, a su vez, adquirirá su total significación en el ámbito del espíritu absoluto, o sea, en el Estado.

El hegelianismo es la antítesis de Kierkegaard o viceversa, en cuanto que éste reivindica únicamente la subjetividad. Hegel es el pensador puro, pero

> *el pensamiento puro —replica Kierkegaard— es una quimera para un existente, ya que la verdad está hecha para existir.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *Post-Scriptum...*, 2.ª parte, XI, página 10)

Todo el *Post-Scriptum* supone la reivindicación de esta subjetividad del hombre todavía vivo que se opone —continúa en el *Libro sobre Adler*— a la filosofía de Hegel, quien afirma que en el

> *individuo particular no está el origen de todo el desarrollo, sino que la humanidad, en tanto que subjetividad, comprende todos los momentos de la evolución en la identidad inmediata del sujeto-objeto.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *El libro sobre Adler*, XII, p. 205)

Esta subjetivización de lo Universal, de la Humanidad, hace de la filosofía de Hegel una filosofía de la identidad historizante que anula la subjetividad existencial.

La ética hegeliana es —para Kierkegaard— una antiética al

> *hacer del Estado la última instancia ética queriendo condenar los individuos a lo finito; contra toda ética se abandona la categoría de la individualización para pasar a la de generación (de la especie).*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *Post-Scriptum...*, 2.ª parte, XI, página 190, n.)

A su vez, Hegel hace imposible la verdadera religiosidad al negar al individuo la posibilidad de llegar a la verdad sin disolverse en la generalidad abstracta. En este sentido, el hegelianismo es un paganismo que termina donde el cristianismo empieza, ya que éste supone la individualización de la vivencia de la fe, y no la aceptación neutra y exterior de un sistema de creencias. Tal es, en efecto, la primera condición para ser cristiano,

> *entrar absolutamente en sí mismo. Este movimiento infinito realizado, no tiene nada que ver con los demás.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *La escuela del cristianismo*, XVIII, página 197)

Es éste el sentido total de la obra de Kierkegaard, elocuentemente confirmado en su obra *Escuela del cristianismo.*

Por todo ello

> *hay que empezar olvidando lo que nos ha descubierto Hegel,*
>
> (KIERKEGAARD: 1965, *El concepto de la angustia*, página 80)

ya que es el existente singular, sin intermediarios universales, o falsos infinitos como el Estado, quien subjetivamente vivencia lo infinito verdadero que, como veremos, es el Dios de la fe.

Si Kierkegaard no cierra al individuo sobre sí mismo, sino que —como Hegel— lo abre a un infinito (el de la fe), tal infinito es asumible sólo como vivencia personal y subjetiva. La relación finito-infinito es, por tanto, absolutamente distinta en Hegel y Kierkegaard.

En efecto, Dios para Hegel se realiza en la historia. Para Kierkegaard el Dios de la fe, inmutable, eterno e inamovible, es vivido por la fe personal ajena a la historia.

A tal convicción dedica Kierkegaard un breve escrito, *Sobre la inmutabilidad de Dios*, de profundo sentido antihegeliano, sin citar a Hegel. En esta exposición se abandona a la fe, vinculando directamente Dios y hombre:

> *Pero Tú, oh Dios inmutable —escribe—, Tú estás presente eternamente. Ningún hombre en el camino de la vida o de la muerte se aleja tanto que no pueda de nuevo encontrarte. Tú no eres ajeno para nadie, porque en verdad Tú estás en todas partes... Tú acompañas al viajero.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *Sobre la inmutabilidad de Dios*, XVIII, p. 59)

La fe, por tanto, es la más clara exigencia reivindicativa de la singularidad individual, que encuentra precisamente en ella la prueba de que el hombre se explica por su interioridad. No es posible, pues, salvación alguna por medio de otra dialéctica que no sea la de la propia existencia. La subjetividad es la verdad.

d) *La relación con Cristo*

Es sin duda la relación con lo religioso, y más particularmente con lo cristiano, aquello que confiere cabal unidad a la obra de Kierkegaard. Tan es así que todo el contenido de su obra es una profunda meditación sobre la doctrina cristiana. La relación de la subjetividad finita que se encuentra frente a la subjetividad infinita de Dios, es el eje de todo cuanto Kierkegaard describió. Nada extraño, pues, que en 1851, cuatro años antes de su muerte, escriba, convencido:

> *Sin autoridad PROCURAR LA ATENCION a lo religioso, al ideal cristiano: tal es la categoría de mi obra de escritor considerada en su totalidad.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *Sobre mi obra de escritor*, XVII, página 271)

Pero esta conclusión se mediatiza a través de varias convicciones que guiaron todos sus escritos. Veámoslos:

- En primer lugar Kierkegaard no se presentó nunca como el ideal del cristiano.

> *Mi lucha —escribe en 1850 en el breve* Suplemento— *ha tomado cuerpo en los términos siguientes:* yo sé lo que es el cristianismo. *Mi imperfección como cristiano yo la reconozco, pero sé lo que es el cristianismo.*
>
> (*Ibid.*, p. 273)

Fiel a su concepción de la existencia, insistirá en que el cristianismo, más que un estado, es un movimiento. Más que en *ser cristiano* consiste en *hacerse cristiano*. E invitarse a sí mismo y a los demás a este *hacerse* compendia la intención de la obra de Kierkegaard. *En esto consiste* —escribe— *mi táctica* (Ibid., p. 274).

Este movimiento no se realiza directamente en el seno del cristianismo, sino que parte de lo poético y de lo filosófico para alcanzar al fin la simplicidad de lo cristiano. En otras palabras: es un movimiento de *reflexión* que culmina en una reducción a lo más simple. Lo que, como tal, es lo más cierto y podría sintetizarse en estos términos: tras los devaneos estéticos, vitales e intelectuales, y después de la rebusca racional, se abre paso una convicción definitiva: la existencia auténtica está en el reconocimiento de que el hombre sólo puede ser un combatiente por la posesión de Dios.

El cristiano no parte de la simplicidad para llegar a ser luego interesante, espiritual, profundo, poeta, filósofo, etc. No; es al contrario; él comienza por esto último para llegar luego a lo más simple: a lo cristiano. Tal es, en *la cristiandad*, el movimiento de la reflexión (Ibid., p. 265).

- Este movimiento hacia lo cristiano enfrenta la obra de Kierkegaard con todas las pretensiones de divinización del hombre propias del siglo XIX, y con todas las tentativas para *racionalizar* la fe o humanizar el cristianismo. Tanto Kant en su concepción de *La religión en los límites de la simple razón*, como Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, así como las tentativas humanizantes de Strauss en la *Vida de Jesús*, o la exaltación marxista de la esencia genérica del hombre, sirven a Kierkegaard de referentes a los que opone una clara distinción finito-

infinito. Para él el hombre no se entiende ni como razón, humanidad o ser genérico, sino como realidad individual que reconoce en la angustia y el dolor la infinita lejanía de Dios, que sólo se hace presente en la Encarnación y la muerte de Cristo. Por eso tampoco la fe puede ser consuelo para la condición humana.

- Si el ser cristiano es movimiento, el cristianismo no es una doctrina. Así pues,

> *para el cristiano la verdad no consiste en saberla, sino en serla... Hablando con propiedad no se puede saber la verdad; saberla, en efecto, es saber que ella consiste en serla; y en este saber que se tiene de ella, se sabe que, saberla, es estar privada de ella.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *La escuela del cristianismo*, XVII, página 182)

El ser, por tanto, requiere *el hacerse* la verdad que decimos que somos. Supone, en definitiva, que la verdad *es un ser, una vida* (Ibid.).

Kierkegaard llega así a la conclusión más inmediata: el cristianismo no es una doctrina en la que podemos creer, sino una vida poseída por el espíritu del Nuevo Testamento.

- En contra del cristianismo eclesial de su tiempo, Kierkegaard quiere ver en el Nuevo Testamento no una intención humanizante, sino el verdadero escándalo para el hombre natural, con la proclamación de la nada del hombre frente al todo de Dios.

Por eso escribe en una directa réplica a la Iglesia oficial:

> *en definitiva, la afirmación más categórica del Nuevo Testamento induce a que el cristianismo y la verdadera condición de cristiano deben, en grado sumo, ser objetos de escándalo para el hombre natural, que debe ver en el cristianismo la más alta traición, y en el cristiano auténtico el más vil traidor de la condición humana, traición y traidor que no serán nunca castigados con suficiente dureza. Juzgaos vosotros mismos.*
>
> (*Ibid.*, p. 190)

Tal interpretación de Kierkegaard recluye al cristianismo en una visión intimista y pesimista de la condición

cristiana que hurta la dimensión *humanizadora* a la predicación de Cristo. Interpretación que demanda la progresiva disolución de la esencia humana para hacer del hombre un verdadero *ser en Dios*.

Esta es la conclusión lógica de una fe menos preocupada por el amor que Cristo quiso patentizar a la humanidad con su muerte, y más inquieta por el sacrificio y el dolor del Dios-Hombre que elige la muerte y, por tanto, la eliminación de su humanidad. Fe en la que se pasa por alto que la pasión y muerte de Cristo son, precisamente, el testimonio más excelso del amor de Dios a los hombres, o sea, la afirmación de su humanidad.

- De todo esto Kierkegaard concluirá, y toda su vida es prueba evidente de ello, que es necesario sufrir por la doctrina, más que esperar un consuelo de ella. Ser cristiano supone hacer un acto de fe que no se colma ni concluye en obras de caridad o se reduce a relaciones económico-sociales. Eso sería modelar el cristianismo por el mundo. Ser cristiano es padecer por ser hombre.

Para Kierkegaard, la Cristiandad vació al cristianismo de su sentido escandaloso. Escándalo ligado al Hombre-Dios que es la paradoja más absoluta frente al orden establecido, a lo razonable, a la temporalidad y a la historicidad. Cristo es el individual que, frente a todo este orden mundano, proclama su relación directa con Dios en el escándalo de su muerte.

Como él, todo hombre, sin excepción, está llamado a esta promoción de la relación directa que subvierta el orden mundano. El cristianismo no es un triunfo según el mundo sino contra el mundo (KIERKEGAARD: 1977, *Obras del amor*, XIV, pp. 65 y 55).

El existente y la Existencia

8.1. Filosofía de la existencia y existencialismo

El desarrollo de las filosofías de la existencia en nuestro siglo obligan a establecer una distinción entre filosofías de la existencia, como la de Heidegger, y el Existencialismo, *stricto sensu*, como el de Sartre o Marcel.

- En el primer caso, el de Heidegger, se trata de una analítica existencial que prescinde de la subjetividad para considerar la existencia, no como realización del existente, sino como propiedad del *ser ahí* y, por tanto, como categoría del ser. Con ello la filosofía se convierte en una ontología fenomenológica del *ser ahí* como *Ser y tiempo* manifiesta de modo eminente. Tal analítica existencial no es propiamente un existencialismo.
- En los existencialismos propiamente dichos, como los de Sartre, Marcel o Jaspers, la analítica existencial se dirige a la concreción del existente singular a través de los modos de su realizarse. Por tanto, la filosofía reclama la participación del hombre para comprenderse y hacerse a sí mismo. Por ello *El Ser y la nada*, de Sartre, aunque se anuncia como una *ontología fenomenológica*, debe concluir en una *psicoanalítica existencial* para dar cuenta definitiva del sujeto

> *poniendo de manifiesto, bajo una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, esto es, se anuncia a sí misma lo que ella es.*
>
> (SARTRE: 1972, *L'être et le néant*, p. 634)

De manera próxima, Gabriel Marcel, a su vez, reclama la participación en el misterio del cuerpo propio para poder *comprender* al existente como tal *(El Misterio del ser)*.

Tanto en Marcel como en Sartre, la existencia se realiza en una tensión dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo, de tal modo que ella viene a ser ese intermedio sintético en que la fusión de ambos se produce. El pensador, por tanto, deja de ser objetivo o subjetivo para convertirse en existencial.

- Desde este punto de vista, Kierkegaard no es un pensador rigurosamente existencialista, sino un pensador subjetivo. Me atrevería a tildar su pensamiento como *existencialismo idealista*, ya que la objetividad queda en él subsumida en la conciencia emotiva del sujeto, pasando la realidad a convertirse en realidad-sentimiento. De ahí su proclama explícita en el *Post-Scriptum definitivo:*

> *La subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *Post-Scriptum definitivo...*, 2.ª parte, XI, p. 43)

8.2. El pensador subjetivo

Kierkegaard se define como *pensador subjetivo*, al que atribuye las siguientes cualidades:

- *Es un apasionado.* La pasión es el alfa y la omega entre las cuales es posible pensar de modo subjetivo la existencia. La existencia —en efecto— es una

> *inmensa contradicción de la que el pensador subjetivo no puede hacer abstracción para moverse a su aire.*
>
> (*Ibid.*, p. 50)

Su misión primera es reconocer y permanecer en la contradicción.

- *Es un dialéctico de la existencia.* A través de la pasión mantiene la disyunción cualitativa pero, a su vez, no puede entregarse pura y simplemente a esta disyunción. En otras palabras, el existente no puede detenerse aquí o allá, escoger definitivamente, solidificándose en lo cuantitativo. Debe ser lo suficientemente dialéctico para mantener las disyunciones cualitativas sin perderse en ninguna de ellas.

Es claro que el concepto de dialéctica no lo usa Kierkegaard en sentido hegeliano. En Kierkegaard significa el movimiento de vaivén entre las posibilidades que se ofrecen al existente, sin que ninguna sea privilegiada. No hay, pues, síntesis, ni, por tanto, dialéctica en el sentido hegeliano, ya que los contrarios no se superan.

- *El pensador subjetivo tiene por misión comprenderse a sí mismo en la existencia.* El pensamiento abstracto prescinde del hecho de existir. Pero el pensador subjetivo

> *es un existente y no obstante él piensa; no hace abstracción de la existencia y de su contradicción; está inmerso en ella y no obstante debe pensar.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *Post-Scriptum definitivo...*, 2.ª parte, XI, p. 51)

La humanidad y la historia universal se comprenden de modo subjetivo y concreto. En definitiva,

> *el pensador subjetivo comprende la abstracta condición humana en el concreto, en el cual se realiza el existente particular.*
>
> (*Ibid.*, p. 54)

- El pensador subjetivo, sin embargo, no quiere hablar sólo de sí mismo. Por el contrario, él debe convertirse

> *en un instrumento que exprese con claridad y precisión en la existencia lo que es propio del hombre.*
>
> (*Ibid.*, p. 54)

Esta intención, que apunta al *universal concreto*, será más tarde ampliamente demandada por Sartre, que quiere ver en su filosofía *la filosofía del hombre*. Esto significa que la libertad en cada hombre es el fundamento de la *Libertad* y la *Historia*, de tal modo que

> *la persona se convierte en universal por la presencia en ella de agentes que se definen como singularidades universalizadoras.*
>
> (SARTRE y otros: 1966, *Kierkegaard vivo*, p. 42)

No se trata —por tanto— de instaurar a cada singular como realidad diferente, sino

> *querer ser un existente particular (como de hecho se es) en el mismo sentido en que todos los demás pueden serlo.*
>
> (*Ibid.*, p. 56)

Esta concreción de lo universal es mal entendida cuando se achaca al existencialismo una intencionalidad solipsista. La protesta kierkegariana en favor del individuo está, en efecto, muy lejana de toda pretensión de *ser distinto*. Ella supone que cada existente es *por sí* y *desde sí mismo*, en la exigencia de una responsabilidad existencial que le queda confiada sólo a su subjetividad. Lo que, por una parte, aproxima Kierkegaard a Spinoza y, por otra, a Leibniz.

- Por último, el pensador subjetivo se caracteriza por su *estilo*. Ni posee la serena calma del poeta, ni la abstracción teórica del pensador, ni la contundencia del moralista, ni el intimismo orante del hombre religioso. Su estilo está modelado por la existencia y, por tanto, participa de sus ambigüedades y avatares.

Estilo que descubrimos en toda la obra de Kierkegaard que —desde lo poético y lo filosófico— culmina en lo religioso.

La obra del pensador subjetivo no puede tener otro objetivo inmediato que no sea el de la revitalización del singular.

8.3. La revitalización del singular

El concepto kierkegariano en su lengua original —*den Enkelte*— es traducido por el alemán *Einzelne*, por el francés *Individu*, por el italiano *particolare*, por el inglés *single* o *individual*. En castellano se tradujo también por *ente*.

El término lleva anejo el concepto castellano de *único* y de *singular* *, desposeído este último de la acepción de raro o extraño. No nos parece, sin embargo, ajustado a la noción de *ente*, que tiene ya una caracterización ontológica aquí difícilmente aceptable. Dado que la idea de Kierkegaard es la de designar al hombre en cuanto realidad concreta e individual, como *cada uno*, me parece que, indistintamente, pudiera traducirse por *particular* *, *singular* o *individuo*, sin atribuir a éste la acepción de realidad refractaria e incomunicada. Aquí usaremos indistintamente los términos *singular*, *individuo*, *particular*.

8.3.1. La reivindicación del singular

La categoría de singular, de individuo, es sin duda la más importante en la filosofía de Kierkegaard. El individuo es lo que *cada uno* puede ser o puede no llegar a ser. Tomar conciencia de su individualidad es exigencia previa para hablarle al hombre y hablar del hombre. Ser singulares es nuestra condición. Por eso anotará en su *Diario*,

> *el individuo es la categoría a través de la cual deben pasar —desde el punto de vista religioso— el tiempo, la historia, la humanidad.*
>
> (KIERKEGAARD: 1955, *Diario íntimo*, p. 208)

Y decir *desde el punto de vista religioso* es hacer referencia a la existencia auténticamente humana.

Pero el hombre se enfrenta inevitablemente con la *desingularización* o *despersonalización* inevitable que le impone el mundo, a la manera de una tormenta que lo destruye todo, en un movimiento generalizado de nivelación por el cual el singular se subsume en las comunidades y éstas en la humanidad. Tal situación es inevitable —proclama Kierkegaard—

> *como la entrada del escándalo en el mundo; pero maldito sea aquel por donde el escándalo llega.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *Recensión literaria*, VIII, p. 207)

Esta situación no viene sin ventaja. Ella será la ocasión para que cada uno reivindique responsablemente su singularidad a través del enfrentamiento con el ambiente nivelador. Contra éste, el hombre alcanzará los más altos fines de la humanidad, que se cifran en la vivencia religiosa de la fe. Para ello será necesario afrontar al *público*, a la *masa*, al *orden establecido*, a la Iglesia, que son los peligros en que la subjetividad se pierde.

Entre todos los agresores de la subjetividad, el más peligroso es el más inmediato: *la gente, el público* por el cual el individuo, en un funesto pero irremediable movimiento,

> *tiende a convertirse en nada para poder llegar a ser* «público»... *todo abstracto... Esta masa informe que no comprende nada por sí misma y nada quiere hacer por sí misma.*
>
> (*Ibid.*, p. 213)

Kierkegaard entiende que es capital despertar la conciencia de la individualidad, hasta tal punto que él mismo cifra su importancia histórica en la tarea de restaurar la categoría del singular. Si por algo debe recordarse su literatura debe ser por su lucha en favor del hombre particular.

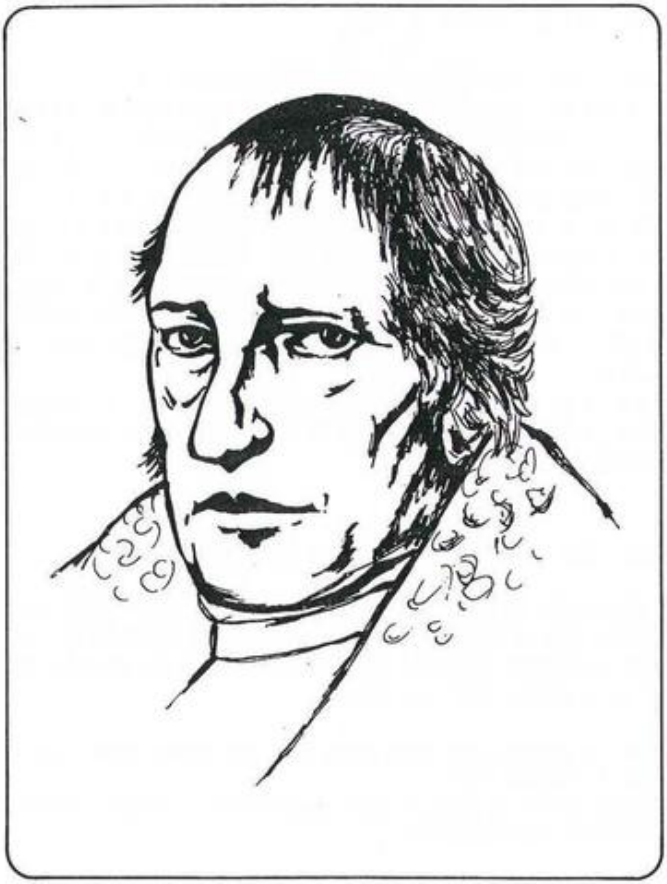


Fig. 5. Retrato de Hegel, extraído del *Corpus Imaginum* de la Photographischen, Gesellschaft, Berlín. Dibujo de M. Maceiras.

> *Todo cuanto hay de verdadero, de grande y de divino en la vida, obra es de la idea, y el objeto de la filosofía consiste en aprehender la idea en su forma verdadera y universal. En la naturaleza, la obra de la razón está encadenada a la necesidad; pero el reino del espíritu es el reino de la libertad* (Hegel).

8.3.2. Respondemos como individuos en la eternidad

De acuerdo con el sentido religioso de la obra de Kierkegaard, un dato inmediato reclama la reivindicación de la singularidad: la responsabilidad personal. Desde el punto de vista de la fe, lo absolutamente cierto es que la responsabilidad definitiva la afrontaremos como individuos, singularmente, en la eternidad. Escudarse, por tanto, en la multitud, en la turba, no nos exime de esta obligación definitiva. No nos veremos históricamente obligados a esta o a aquella opinión, a tal o a cual opción, pero lo incuestionable es que deberemos responder de la que hayamos hecho nuestra. La eternidad ignora el número: en ella, el Individuo

> *no es más que una persona singular sometida al atento control de su conciencia. En la eternidad en vano buscarás la muchedumbre en torno a tí.*
>
> (*Ibid.*, p. 218)

Tan inexorable condición es causa de *terror*, porque nuestra soledad individual deberá subsanar el abandono irresponsable al que nos dejamos conducir en nuestra historia temporal. Por eso, revitalizar el valor de la singularidad es el acto fundante de la realidad del hombre, descubriéndole que él es una conciencia eterna. De ahí que despertar en él la conciencia de individuo es, paralelamente, hacerle tomar conciencia de la fe. En otras palabras: el proceso de singularización es un proceso de cristianización por el que se asegura al hombre que llegará a ser cristiano (KIERKEGAARD: 1955, *Diario íntimo*, p. 208).

Es evidente hasta qué punto reflexión y fe caminan juntas en Kierkegaard. Su existencialismo resultaría decapitado si en el proceso de individualización quisiera sólo descubrirse una llamada a la autonomía antropológica, haciendo únicamente del individuo un *ser-arrojado-en-el-mundo*, o un hombre *enfrentado con la responsabilidad de su libertad*, como pide Sartre. Más allá de todo ello, el hombre es —para Kierkegaard— una

singularidad porque como tal tendrá que responder de sí ante Dios. El hombre es individuo porque no es *ser-en-el-mundo* o *ser-para-la-libertad*, sino *ser-para-Dios, ser-para-la-eternidad*.

El cristianismo es la confirmación del valor de la individualidad. La doctrina cristiana, manteniendo las diferencias históricas entre los hombres, las vertebra a través de la exigencia de la caridad, por la cual la alteridad es reconocida como individualidad: la caridad, en efecto, es *amar al prójimo como a sí mismo por amor de Dios*. Lo cual lleva implícito el reconocimiento de la individualidad histórica de cada hombre elevada sobre sí misma por la eternidad de Dios (KIERKEGAARD: 1977, *Las obras del amor*, XIV, p. 68).

8.3.3. La existencia, tarea del singular

La conclusión inmediata de ver en el hombre una singularidad, es la de confiarle a él, por entero, su totalidad existencial. Nadie y nada salvará al hombre. El será históricamente el encargado de su propia salvación o alienación existencial. No será, pues, la observancia de una doctrina, la práctica de una religión, etcétera en donde él encuentre la solución a su existencia. El hombre está llamado a inventar su propio ser y a fraguar su salvación a través de la vivencia personal de cuanto acepta o rechaza. No puede hacer otra cosa que no sea convertirse en *sí mismo*:

> *la personalidad más rica no es nada antes de escogerse a* sí misma... *puesto que la grandeza humana no consiste en ser esto o lo otro, sino ser* sí mismo; *y todo hombre puede serlo cuando se lo propone.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *La Alternativa*, 2.ª parte, IV, página 162)

Esta *autonomía existencial* es radical, ya que aquello que el hombre pueda ser o no ser lo será como individuo singular, en soledad. Lo más cierto, lo que no puede, en efecto, discutirse es que *la existencia corresponde a la realidad singular, al individuo* (KIERKEGAARD: 1955, *Diario íntimo*, p. 313).

Pero ello acarreará graves consecuencias al descubrir el individuo que él es esencialmente contingente. Desde la contingencia más radical que es el hombre y enfrentado éste con la necesidad de hacerlo todo por sí mismo, nada podrá ya aparecer como cierto o seguro. La existencia se verá ante múltiples posibilidades de las que ninguna aparecerá como más cierta. Más todavía: desposeído el existente de todo camino previo, la alternativa se radicalizará en cuanto que el hombre podrá elegir o no elegir; y si decide elegir, elegir esto o aquello.

Tal será el malestar en la existencia: ella es inseguridad que individualmente el hombre debe afrontar irremisiblemente.

8.4. La existencia como posibilidad

Afirmado el hombre como particular, que debe responder por sí mismo, la existencia de tal individuo —si bien adquirirá sentido en la eternidad— se desarrolla en la historia. Por eso ella es:

- una existencia real y no ideal que, por tanto, debe afrontar el mundo real.
- esta existencia real es pura posibilidad, o mejor, posibilidad de posibilidades.

Frente a esta afirmación de lo concreto existencial, Hegel es el testimonio de lo contrario. Para él la existencia real no es más que una concreción natural en que la idea absoluta —verdadera realidad— se aliena, particularizándose. A su vez, toda existencia tiene un despliegue necesario y completo a través de su desarrollo dialéctico, quedando, por tanto, todas las posibilidades garantizadas en tal desarrollo. Frente a Hegel, Kierkegaard supondrá la reivindicación de lo concreto como lo único auténticamente real.

8.4.1. La verdadera existencia es una existencia real

a) *Crítica al pensamiento abstracto:* «Soy, luego pienso.»

En coherencia con la afirmación del singular, el *Post-Scriptum* supone una reiterada afirmación de que el pensamiento puro y la existencia ideal son un simple fantasma. Kierkegaard presagia con nitidez el concepto unamuniano del *hombre de carne y hueso*, concediendo primordialidad al ser sobre el pensar. Para Unamuno, en efecto, *el punto de partida* es que

> *lo primitivo no es que pienso, sino que vivo... La verdad es* sum ergo cogito, *soy, luego pienso.*
>
> (UNAMUNO: 1958, *Del sentimiento trágico de la vida*, página 162)

Kierkegaard, a quien Unamuno continúa, insistirá en que el problema del existente no es lo que él piensa en abstracto, sino reconocer que su pensamiento está implicado en la complejidad de su mundo interior y exterior. De ahí que

> *el interés supremo para el existente es existir, y el interés que él concede al hecho de existir es la realidad. La lengua de la abstracción no puede dar cuenta de la naturaleza de la realidad. La realidad es un* inter-esse *entre la unificación hipotética del pensamiento, operada por la abstracción, y el ser.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *Post-Scriptum definitivo...*, 2.ª parte, XI, p. 14)

b) *La falsa posibilidad de lo abstracto*

La abstracción es una falsa traducción de la realidad porque ella opera en un medio, el del entendimiento, que no es el real. La abstracción convierte lo real en posible, pero posible abstracto, del que no nos consta su posibilidad real. Se elude, en todo pensamiento abstracto, la dificultad propia del existente cuyo deber y necesidad es pensar en el medio de la existencia, interesadamente, complicado con la realidad.

Todo saber, todo conocimiento que razona desde el *desinteresarse* de lo real encamina al existente al engaño, ya que le enfrenta con posibilidades ideales, en sí mismas perturbadoras por ideales. De ahí que

> *la verdadera subjetividad real no es la que sabe, porque el saber coloca al hombre en el medium de la posibilidad; es la que existe en un plano ético.*
>
> (*Ibid.*, p. 16)

Y, como Unamuno, también Kierkegaard se dirige, además de a Hegel, a Descartes, para concluir contra él

> *que hay una contradicción en concluir la existencia a partir del pensamiento, ya que, en contrario, el pensamiento aleja, abstrae la existencia del hecho de la real, que él piensa suprimiéndolo, transportándolo en la posibilidad.*
>
> *(Ibid.)*

El pensamiento no puede, por tanto, garantizar una verdad auténtica. Toda verdad, en efecto, no podrá ser aceptada por tal sin que el existente la refrende en su vida real. El hombre sólo puede contar con lo que sea susceptible de ser acogido por su concreción vital.

Lo posible para la razón, pero no factible en la vida, no puede ser aceptado como verdadero. Lo verdadero *es preciso que lo absorba vitalmente* (KIERKEGAARD: 1955, *Diario íntimo*, p. 208).

Kierkegaard pone así en guardia contra todo idealismo no existencial. Para él, incluso la fe como posibilidad, es descubierta en el seno mismo de la existencia real al reconocerse substancialmente contingente.

8.4.2. La existencia real es posibilidad

El existente auténtico no es el que se quiere realizar asumiendo hoy una alternativa y mañana otra, eligiendo ahora esto y luego aquello, sino el que se reconoce como el *medium real* en el que se engarzan

todas las posibles alternativas. El existente es, por tanto, *el intermedio* —más que la síntesis— en que todas las posibilidades confluyen. Debido a ello *lo posible* se convierte en la naturaleza del existente. Este queda convertido en la encrucijada donde confluyen los múltiples caminos posibles y desde la cual se originan modos, también múltiples, de ser y de vivir.

En cuanto que el individuo no es síntesis, sino sólo encrucijada, no se puede hablar de una verdadera dialéctica. El existente para Kierkegaard es disyuntiva permanente que momentáneamente elige, sin superar las contradicciones, o sea, las alternativas. Elija lo que elija, nunca elige con seguridad definitiva. Por eso la existencia está siempre enfrentada con la integridad de lo posible, ya que ninguna posibilidad queda definitivamente descartada.

Es precisamente en la historia del realizarse de esta multiplicidad donde *el individuo reconoce su identidad personal* (KIERKEGAARD: 1977, *La Alternativa*, 2.ª parte, IV, p. 194).

Historia que retiene toda la multiplicidad de relaciones posibles del individuo con la especie entera, con otro individuo, etc. De todas las relaciones, ya que son todas posibles, sólo será real la que el individuo haga suya.

Existir será elegir; más todavía, elegirse sin posibilidad de encontrar en otro la responsabilidad que a cada uno compete. Nada más lejano al existencialismo de Kierkegaard, en consecuencia, que la irresponsable actitud de refugiarse en éste o aquel código, autoridad o ley que hagan por nosotros lo que sólo a cada singular compete. No pidamos, pues, de antemano y por adelantado que alguien nos diga qué debemos y no debemos hacer. Incluso la fe será una cuestión tan personal, que incumbe a cada singular enfrentarse directamente con Dios, en su intimidad, sin que los intermediarios eclesiales eludan su responsabilidad. Y como la fe, toda nuestra vida: somos en razón de las alternativas que personalmente elegimos.

a) *Los caracteres de lo posible*

La verdadera posibilidad es aquella en que todo es igualmente posible, incluso la posibilidad de elegir.

En primer lugar, posibilidad quiere decir que la verdadera alternativa no está entre escoger esto o escoger aquello, sino entre *escoger* y *no escoger* en absoluto. No se dirige, pues, ni a la elección de una cosa ni a la valoración de lo escogido, *sino al acto mismo de escoger*. (Ibid, p. 160.)

- La posibilidad primera, en consecuencia, no consiste en escoger entre el bien y el mal, sino en rehusar tal distinción. El hombre no elige, manteniéndose en una indiferencia existencial que excluye toda ética limitando la existencia a una nada o vacío, que jamás podrá ser colmado porque toda la vida consiste en acoger momentos sin valor (ni bueno ni malo).
- En segundo lugar, la posibilidad, si el hombre se decide a elegir introduciendo la distinción entre bueno y malo, es la más pesada de todas las categorías. Por ella el hombre está siempre al borde de un abismo sin la certeza de qué es lo bueno y qué es lo malo, complicando las decisiones de la libertad. Queda así existencialmente vinculado a la angustia. Es eso tan cierto que —prosigue Kierkegaard—

> *no ha habido ningún gran inquisidor que haya tenido preparados tan espantosos tormentos como la angustia.*
>
> (KIERKEGAARD: 1965, *El concepto de la angustia*, p. 164)

- En tercer lugar, la posibilidad educa. Educa existencialmente en cuanto que nos revela a nosotros mismos la falacia de ésta o aquella cosa escogida, ya que son siempre infinitas las posibilidades que quedan fuera de lo que hemos elegido. No hay situación, acontecimiento, cosa o persona que agoten las posibilidades del existente. Por eso el educado por la posibilidad, se abre a la infinitud. Toda realidad será para él siempre pequeña porque el existente no colma su libertad en nada concreto.

- La posibilidad exige, en cuarto lugar, honradez para no engañar a lo posible pretendiendo huir de él, ahuyentándolo, o no queriendo oírlo. De aquí que la posibilidad vaya ligada a la fe, como el ámbito donde lo posible se anuncia cual aurora de verdadera infinitud. Y aquí Kierkegaard acepta sin dudar a Hegel:

> *Por fe entiendo yo aquí lo que con mucha exactitud consigna Hegel —eso sí, a su modo, siempre tan típico— en alguna parte de su obra, a saber, la certeza interior que anticipa la infinitud. Si se administran honradamente los descubrimientos de la posibilidad, entonces ésta descubrirá también todas las limitaciones finitas, pero idealizándolas en la forma de la infinitud y anegando al individuo en la angustia, hasta que éste, por su parte, las venza en la anticipación de la fe.*
>
> (KIERKEGAARD: 1965, *El concepto de la angustia*, p. 282)

b) *El combate por la posibilidad*

La posibilidad, en cuanto apertura a una infinitud, no veta la caída en lo finito, en lo inmediato y en la falsedad. No hay, pues, un determinismo existencial por el cual el hombre se vea necesariamente abocado a la infinitud. Todo lo contrario, vertebrado por la posibilidad, él puede escoger mal desde el principio, y su fin, incluso biológico, puede acabar en el suicidio acometido por la angustia, o morir existencialmente al elegir como definitivo y absoluto cualquier ser concreto.

La posibilidad requiere, en conclusión, un combate que la defienda, una lucha en su favor, que es la lucha por la defensa de la libertad como principio de posibilidad de todas las posibilidades. Esta lucha es, en primer lugar, lucha por el dilema de escoger o dejar de escoger y luego lucha por escoger esto o aquello. El hombre debe combatir por conservar íntegra la posibilidad. Esta es la lucha por la libertad, que es —en sí misma— lucha por el porvenir: *Este es el tesoro que yo pienso legar a todos los que yo amo en el mundo,* concluye Kierkegaard, en *La Alternativa.*

Tal vinculación de la posibilidad a la existencia hace

que tanto la vida de Kierkegaard como su filosofía sean testimonio de la imposibilidad de una elección definitiva y única en la vida. El existente se verá, en consecuencia, enfrentado con la inestabilidad o indecisión que le apartan de una opción concluyente. Incluso la fe es más riesgo que seguridad, más peligro que salvaguarda.

Como es perceptible, Kierkegaard atiende más a los aspectos negativos de la posibilidad y no a su positividad, puesto que también ella es promesa esperanzada.

En él, sin embargo, la esperanza es sólo escatológica y la posibilidad es la evidente constancia de la necesidad de desesperar de todo lo histórico, lo temporal y lo humano. La posibilidad, por tanto, es ansia de Dios-infinito y repulsa de lo temporal-finito.

La categoría de posibilidad, heredada de Kierkegaard, aunque con distinto sentido, es una de las referencias más significativas que incorporará el existencialismo contemporáneo, de Sartre a Jaspers y Marcel. Desde las primeras páginas de *El ser y la nada,* de Sartre, el existente no es nada, fuera de la serie de apariciones en que él se realiza. Con lo cual la realidad humana queda vinculada a la serie de actos de la libertad. En la filosofía de Jaspers, a su vez *(Filosofía de la existencia),* el existente es un surgir que se abre a un horizonte cada vez más amplio, si bien desde lo que soy y desde la situación en que me encuentro. Tema igualmente presente en G. Marcel *(Homo viator).*

La posibilidad como esencia

Reducida la existencia a la posibilidad, no tendrá ya sentido hablar de una esencia, fija y estable, a partir de la cual se defina el ser humano. El hombre, en su esencia, debe ser definido como *posible*. Esto es, él comienza y acaba en cada uno de sus actos, en cada una de sus alternativas.

Su realidad esencial radica precisamente en que cada hombre supone un comienzo absoluto en doble sentido: en cuanto individuo respecto a los demás hombres, y en sí mismo, ya que en cada uno de sus actos su realidad empieza de nuevo. El primer tema nos conduce a la originalidad e irrepetibilidad que implica cada ser humano; el segundo, a la reducción de la temporalidad al instante.

9.1. El hombre, ser irrepetible

La realidad del hombre consiste en que cada uno es un *comienzo absoluto* respecto a la especie. Tal condición se deriva de la categoría de individualidad que hemos comentado: toda la humanidad está en cada

hombre. Esta es la determinación esencial de la existencia humana:

> *ser el hombre un individuo y, como tal, a la vez él mismo y la especie entera, de tal suerte que la especie entera participa en el individuo y el individuo en la especie entera.*
>
> (KIERKEGAARD: 1965, *El concepto de la angustia*, p. 32)

Cada ser humano, por tanto, supone una universalización del singular, no viceversa. Ello implica varias consecuencias:

- En primer lugar, todo individuo empieza del mismo modo que Adán (Ibid., p. 97). La significación de nuestro primer padre es la de compendiar la especie cualitativamente. Pero esa misma es la condición de cualquier otro hombre. Adán fue el primero cuantitativamente, pero no por ser primero supuso algo determinante para la significación esencial y cualitativa de la humanidad. Los individuos no se diferencian, en efecto, numéricamente. Por ser primero no por eso fue distinto.

  Las determinaciones cualitativas de Adán, lo que él supuso como hombre, eso mismo es lo que cada ser humano posterior igualmente trae al mundo. Cada individuo, pues, es el original comienzo de la humanidad. De aquí se deduce un tema capital en el pensamiento de Kierkegaard: la originalidad del pecado en cada hombre.

  El pecado original —que aquí nos interesa no en su dimensión religiosa, sino en cuanto categoría cualitativa de hombre— supone que por Adán entró la pecaminosidad en el mundo. Pero

> *exactamente en el mismo sentido puede decirse del primer pecado de cualquier hombre posterior, que mediante él viene el pecado al mundo.*
>
> (*Ibid.*, p. 35)

Cierto que, con cada hombre, no comienza la humanidad. Pero cada hombre es la humanidad cualita-

tivamente. Adán fue sólo el primero, pero idéntico a todos los demás.

- En segundo lugar, como todos los individuos tienen la misma perfección, el concepto de humanidad deja de ser un concepto fantástico. La historia de cada individuo no es indiferente a la historia de la especie, y viceversa. Cada hombre es un ser original que, como tal, tiene una historia. Ciertamente, la historia de cada individuo no es la historia de la humanidad; pero lo que él incorpora y elige *individualmente*, es lo que escoge como proyecto y deseo del *ser de la humanidad*. Por eso él es la humanidad.

  Tema que el existencialismo de Sartre ampliará en las dimensiones no religiosas, sino sociales y políticas.
- Por último, esta universalización del singular lleva aneja la radicalización de la categoría de la posibilidad. En efecto, la humanidad está cualitativamente pendiente de cada individuo y no viceversa. Ello supone la imposibilidad para el individuo de encontrar en la historia cuantitativa del pasado su proyecto existencial o el modelo de su alternativa. Al individuo, pues, le queda encomendada su historia como si tuviese que iniciar la historia de la humanidad.

  La humanidad está en cada hombre. Por eso allí donde un hombre elige, donde sufre o donde se alegra, allí elige, sufre o se alegra la humanidad. Las consecuencias de tal concreción son decisivas y por ellas se adivina una proximidad entre Kierkegaard y Kant al quedar cada hombre elevado al rango de *fin en sí mismo*.

9.2. La libertad: el espíritu

La presencia en cada hombre de toda la humanidad supone que cada elección del individuo particular compromete la universalidad de la humanidad.

Cuando un individuo particular elige, su acto representa lo que cualquier otro debiera igualmente elegir. Ello supone que la manera de ejercer cada hombre su libertad es la que él propone como manera de ejercerla toda la humanidad.

Tal decisión de universalizar la singularidad conduce a que la libertad, en cada uno de sus actos concretos, compromete a la libertad humana como tal. Yo, escogiendo ahora esto concreto, estoy poniendo en el mundo la única libertad. Si yo descarto éstas o aquellas posibilidades, estoy igualmente poniendo de manifiesto lo que todos los hombres deben descartar.

Debido a ello, los actos concretos y puntuales de mi libertad constituyen los actos de *la libertad*. Y así como en cada individuo * está cualitativamente toda la humanidad, del mismo modo en cada acto de la libertad está *toda la libertad*. No se puede hablar, pues, de libertad con independencia de lo que ella representa en cada uno de los actos de cada hombre.

La libertad, en cuanto que *sintetiza* en cada uno de sus actos todo lo que la humanidad puede hacer *(y, por tanto, todo lo que ella puede ser)*, es llamada por Kierkegaard *espíritu*. Espíritu, ya que unifica o *sintetiza el alma y el cuerpo* del hombre porque por la libertad él convierte en su esencia real lo que era sólo posible. Cada acto de la libertad supone, en efecto, que la realidad vacía del hombre va adquiriendo un contenido a través de las elecciones que en la vida va realizando cada existente.

La esencia del hombre depende, en consecuencia, de cada uno de los actos de su libertad. Ello conduce a que *cada instante* de la existencia en que el hombre debe elegir, supone algo absolutamente trascendental para él y, en consecuencia, para todos los demás hombres.

Se hace así presente la importancia decisiva de la temporalidad.

9.3. El tiempo y el instante

Si el espíritu como libertad se compromete en cada acto, siendo síntesis de alma y cuerpo, una segunda síntesis va aneja a esta primera. Es la síntesis de lo temporal y lo eterno que se produce en el *instante*.

- Normalmente el tiempo es definido como *sucesión infinita..., como presente, pasado y futuro* (Ibid., página 163). Pero esta definición se revela insuficiente, ya que no es posible encontrar un punto de apoyo firme que pueda ser aceptado como el presente discriminatorio del antes y del después. El tiempo, por el contrario, es para Kierkegaard la sucesión infinita, en la cual no podemos determinar nada como presente y, por tanto, tampoco como pasado ni como futuro, entendiendo por éste lo que viene después del presente.

  Desde las categorías derivadas de lo puramente temporal, habría que decir que el tiempo es sólo el tiempo pasado, ya que su cualidad única es la de pasar. En este mismo sentido, el presente sería el instante, lo *ahora mismo*, que divide el pasado y el futuro.

  Tal manera de entender la temporalidad supone que el tiempo pertenece al mundo y no a nuestra propia subjetividad. Pero el tiempo auténtico va a ser —para Kierkegaard— el tiempo que llamaremos existencial. O sea, el tiempo consiste en el realizarse mismo del existente, que, como dijimos, depende de cada decisión de la libertad.
- El tiempo *existencial* no podrá ser determinado como antes y después, sino como el contacto entre el tiempo y la eternidad. Esto es, entre el puro pasar de todo lo finito y la totalidad de lo infinito que no pasa. Este tiempo existencial sólo es posible cuando aparece la libertad, en cuanto que ésta es espíritu, o sea, la única realidad capaz de buscar lo eterno a través de cada elección concreta. El espíritu sintetiza, pues, lo temporal y lo eterno.

  Este punto de contacto entre lo temporal y lo eterno es lo que Kierkegaard llama *el instante*. El *instante* no es una determinación de la temporalidad. Por el contrario, el *instante* es algo que dice relación a lo infinito que se anuncia a la libertad como posibilidad en cada momento. Por eso,

> *El instante... no es en realidad un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo. Pudiéramos decir que es como el primer intento de la eternidad para frenar el tiempo.*
>
> (KIERKEGAARD: 1965, *El concepto de la angustia*, p. 168)

El *instante* es similar a la mirada que retiene en un fugaz aparecer un mundo de sentimientos, de contenidos que no se pueden reducir a ninguna temporalidad. Del mismo modo el *instante* no remata de modo definitivo ningún pasado, ni abre un futuro inmediato, sino que condensa una eternidad infinita.
- La temporalidad verdaderamente existencial radica en el *instante*. Por él la existencialidad queda vinculada a la eternidad. El existente, pues, presenta esta ambivalencia esencial según la cual el tiempo lo vertebra como finitud y la eternidad lo alienta como posibilidad absoluta. Por eso en cada instante empieza y acaba la historia, desde el punto de vista existencial.

  En este sentido, la temporalidad existencial no es más que futuro. No futuro que dice relación a un pasado, sino futuro en cuanto que lo eterno no será nunca reductible a la temporalidad. El futuro entonces pone y da sentido al pasado, ya que, existencialmente, el pasado es igualmente posibilidad que puede volver a repetirse. O sea, no es realmente pasado, ya que para el existente es algo que puede volver a darse y, por tanto, pertenece a lo eterno-futuro.
  Para ello será necesario entender que *el instante* es precisamente la verdadera categoría de la temporalidad existencial. Es la síntesis de tiempo y eternidad, como el hombre.
- Siendo el futuro la representación de lo eterno y, por tanto, también del pasado, en cuanto que éste es igualmente posible, lo posible representa el futuro para la libertad. A su vez, el futuro representa lo posible para el tiempo. Así, pues, *futuro y posibilidad* se corresponden y el hombre individual debe afrontarlos conjuntamente con la elección en cada instante. Ello no puede menos de escalofriar al hombre, generar en él angustia, en cuanto que con su elección compromete en cada instante a la eternidad, o sea,

a la totalidad de las posibilidades de su libertad. (Ibid., p. 173.)

9.4. La Repetición

Definido el instante como categoría determinante de la temporalidad existencial, Kierkegaard, en otra obra menos especulativa —*La Repetición*—, vuelve sobre el mismo tema de un modo más estético a través del concepto de *repetición.*

a) El Recuerdo hacia adelante

El concepto de repetición es la versión psicológica del instante. Repetición y reminiscencia son dos actos de la misma naturaleza, pero realizados en sentido contrario:

> *aquello de lo que uno tiene reminiscencia ya ha acontecido; es una repetición hacia atrás; la repetición propiamente dicha es, por el contrario, un recordarse hacia adelante.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *La Repetición*, V, p. 3)

Como recuerdo *hacia adelante*, la repetición implica la reiterada presencia del futuro. Es, de nuevo, la presencia en el tiempo de la eternidad, significando ésta todo lo posible para la libertad. El existente, lo mismo que en el instante, se estrena de nuevo en cada acto. Por cada una de sus elecciones renueva su existencia, y en cada una de ellas repite el acto de elegir como algo que no tiene pasado ni futuro temporal. Todo el existente es futuro que se compendia en cada instante.

La repetición, por tanto, no es ni la esperanza ni la reminiscencia.

La esperanza es inquietud, deseo, espera. Es similar a un vestido nuevo que nunca hemos llevado y por eso no sabemos cómo nos sentará. Es, en fin, como una hermosa joven tentadora que produce inquietud.

La reminiscencia es melancolía, añoranza, similar a un viejo vestido que hemos llevado muy a gusto pero que ya no se estila. Es como una hermosa mujer ya lejana a las inquietudes del amor.

La repetición posee la felicidad del instante. Es el vestido que nunca pasará de moda. Es la continua presencia del pan bendito de cada día. Es, en fin, la esposa amada

> *de la que no nos cansamos jamás, porque no se fatiga nadie de lo nuevo, pero tampoco de las cosas antiguas cuya presencia es una fuente de alegría.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *La Repetición*, V, p. 4)

La repetición, por tanto, no aporta continua novedad, porque entonces pronto nos cansaría, sino que supone la renovada alegría de comenzar lo mismo en cada momento.

b) La Repetición es «lo serio de la vida»

El que sólo espera es, en realidad, un débil, un negligente que va tras las mariposas. El que sólo recuerda se confina en una voluptuosidad que vive de la melancolía y la añoranza del recuerdo. Frente a ellos, el hombre de la repetición es aquel que vive en su vida con la alegría de quien va por el mundo en la serenidad que supone afrontar en cada momento la posibilidad con esfuerzo renovado. Por ello la repetición constituye lo serio de la vida.

La existencia auténtica se verá en esta inexorable condición de rehacerse en cada momento. No debe, por tanto, confundirse el concepto de repetición con el de la indiferencia o ausencia de elección que veremos en el estadio estético. La repetición es elegir en cada momente, entre la esperanza y el recuerdo.

Por este concepto Kierkegaard expresa su tesis fundamental: vincular la esencia del existente a la responsabilidad que debe ser ejercitada en cada uno de los instantes de la existencia.

Con la repetición se expresa la dificultad de la vida,

ya que, ni lo hecho en el pasado, ni lo que se espera del futuro, servirán de pauta segura para la libertad. El ejercicio de ésta es *repetición* que está siempre desposeída de experiencia (de pasado) y de objetivo seguro de esperanza (futuro). La repetición es el instante, sin pasado ni presente ni futuro. Es la elección de lo eterno en el tiempo y desde nuestra individualidad. Y eso puede ser satisfacción estética, pero es, sobre todo, angustia existencial, ya que en cada acción el hombre juega su esencia y con ella la eternidad.

Se radicaliza así el concepto de temporalidad. Esta no es la estructura continua de una historia que se va haciendo, sino que la historia se compendia toda en cada instante.

Escoger el instante y en el instante compromete en esa elección momentánea la totalidad de las posibilidades. Es, en fin, comprometer lo eterno. La repetición supone —entonces— empezar en cada momento del tiempo a buscar la eternidad.

El existente: angustia y desesperación

10.1. Angustia y desesperación

Convertida la posibilidad en la esencia misma del existente, éste queda situado en la irremediable condición de *ser problemático*, incierto, ambiguo y esencialmente inestable. El hombre, por su propia condición de tal, es un problema, ya que las alternativas (posibilidades) le constituyen.

Esta situación problemática de su ser se le hace presente al hombre de dos modos:

- En primer lugar, si se detiene a considerar su *situación en el mundo*, descubrirá que su libertad está complicada con profundas contradicciones, que aparecen en el momento mismo de sus primeros actos.

Ello conducirá al hombre hasta el descubrimiento de la *angustia* * existencial.

- En segundo lugar, su condición problemática la descubre el hombre, de modo más radical todavía, cuando vuelve los ojos *sobre sí mismo*. Entonces se va a detectar como una realidad desigual, en sí misma distorsio-

nada por la inadecuación entre el querer y el poder. Aparecerá así la *desesperación* * como la vértebra de la *psicología* humana.

Con ambas temáticas, Kierkegaard retoma, con nuevo estilo, los grandes problemas que, de la Edad Media al Renacimiento, y perpetuándose en Descartes, Leibniz, Spinoza y Kant, habían tenido como objeto la realidad del mal en el mundo, la esencia del pecado y las posibilidades de la libertad. Problemas que las célebres preguntas kantianas vienen a recapitular preguntándose por lo que el hombre puede pensar, por lo que debe hacer y lo que puede esperar. Ellas podrían ser contestadas si supiésemos *qué es el hombre*, como atinadamente apunta Kant.

Kierkegaard retoma estos grandes temas desde dos nuevas perspectivas:

a) el rechazo de toda *explicación* del mal;
b) la sensibilidad romántica.

a) El rechazo de la «explicación» del mal

En contra de las pretensiones racionalistas y kantianas, explícitamente Kierkegaard abandona las *explicaciones* de cómo el mal pudo entrar en el mundo y cómo una libertad inocente, de la que —por tanto— está ausente el mal, pudo ser causa de él.

Por su propia naturaleza, el mal resulta en sí mismo *inexplicable*. Sólo podremos acceder a una *cierta comprensión* de su realidad y del modo cómo él pudo entrar en el mundo. Su *explicación* supondría que previamente habríamos podido conocer la esencia del obrar divino. Pero ello es imposible, como también lo es querer racionalizar y explicar la relación Dios-Hombre y su derivada, mandamiento-desobediencia.

La *explicación* del mal supondría una reducción de Dios a la humanidad, y de la eternidad a la historia. Ciertamente con muchas ambigüedades, Kierkegaard es el testimonio más claro que impide pedir a la contingencia y a la finitud del entendimiento una explicación de lo necesario e infinito. Su posición es, por tanto,

la conclusión coherente de afirmar que la fe no puede dejarse substituir por ningún razonamiento.

b) La sensibilidad romántica

En segundo lugar, los problemas del mal, la libertad, la finitud, etc., son abordados por Kierkegaard con el profundo espíritu de su época; o sea, con un genuino talante romántico. De aquí que tales problemas aparezcan en él vinculados a la psicología, como sucede en *El concepto de la angustia* y en *Enfermedad mortal*. Psicología, no en nuestro sentido moderno, sino en cuanto que ella dice referencia a la subjetividad humana que se enfrenta con radicales contracciones y ambigüedades, inexplicables por la propia razón de quien las siente.

Ya que la razón es insuficiente, el romántico trata de aclarar su problemática existencial analizando el *maremagnum* de su afectividad personal y de su interioridad psicológica, en la que pretende esclarecer los inquietantes interrogantes planteados por la fe y por las limitaciones de su yo, esencialmente problemático e insatisfecho.

Kierkegaard posee la conciencia del romántico que lucha a brazo partido consigo mismo sin alcanzar la ambicionada claridad. Por eso su reflexión refleja el mismo esencial titanismo, o impotencia espiritual para triunfar racionalmente sobre las dificultades que reconoce en el mundo y en su yo.

10.2. Angustia y libertad

El tema de la angustia * aparece vinculado al del pecado original y constituye el objeto principal de *El concepto de la angustia*. Adelantaremos aquí lo que reiteradamente repite Kierkegaard: la angustia es una realidad ambigua y, por tanto, no susceptible de una clara y distinta conceptualización. Si esto fuera posible la existencia se habría convertido en una realidad, en

un objeto, del que se podría levantar inventario completo. Pero eso no es así.

Nuevamente, para aclarar a Kierkegaard, me parece oportuno acudir a Unamuno. Para Unamuno, el ser precede al pensar. Por eso, si tengo ideas pesimistas es porque *soy pesimista*. El pesimismo, por tanto, pertenece al hombre, va en él y circula en la sangre. Eso mismo puede decirse de la angustia existencial en Kierkegaard.

El concepto de la angustia no parece dejar dudas: la angustia es inherente a la condición misma del ser del hombre. Por eso ella, antes de ser derivación de cualquier acto humano, es una condición que pesa e influye en el hombre mismo antes de que éste se determine a obrar.

Mediaticemos esta convicción a través del texto de Kierkegaard, puntualizando su razonamiento.

10.2.1. La angustia es posibilidad de libertad

Antes de ninguna consideración sobre el obrar humano, una reflexión sobre el *ser humano:* el hombre es, para Kierkegaard, una realidad dialéctica. Los elementos que se contraponen en esta dialéctica son el cuerpo y el alma y su síntesis es el espíritu (KIERKEGAARD: 1965, *El concepto de la angustia,* pp. 93 y 162).

En cuanto síntesis, el espíritu, por una parte, perturba la reacción alma-cuerpo, puesto que debe regularla; pero, a su vez, es un poder positivo ya que por él se hace posible la relación. En todo caso es una realidad ambigua puesto que participa de la condición de lo corpóreo y de lo anímico.

Como síntesis de alma y cuerpo, el espíritu constituye la especificidad humana que radica en poder elegir y elegirse. El espíritu es, pues, posibilidad de libertad (Ibid., p. 173). De modo distinto al sartriano, también para Kierkegaard la libertad es la esencia de la síntesis que es el hombre. Y desde esa esencia será necesario comprenderlo.

Como el espíritu es su esencia, el hombre no puede

renunciar a él; esto es, no puede dejar de ser posibilidad de libertad. Esta condición inexorable de ser posibilidad de libertad hace que el ser humano se descubra como angustia. La angustia aparece así como categoría de la esencia del hombre, al reconocerse éste vinculado a lo posible.

En consecuencia, ejercer *la* libertad *y* afrontar las alternativas supone descubrir la angustia. Esta es contemporánea, mejor, cosustancial con el espíritu humano. Más todavía: cuanto más perfecto sea el hombre, cuanto más conciencia alcance de su espiritualidad —o sea, de su libertad—, más profunda será su angustia.

La angustia pertenece, por tanto, al ser del hombre y no se deriva, inicialmente, de su obrar o de su elección. No es consecuencia de la culpa, en primer lugar; la culpa engendrará también angustia, pero ésta es anterior a aquélla. La relación primera de la culpa con la angustia reside en que ella es una de las posibilidades de la libertad. Pero la angustia le precede porque radica precisamente en la propia libertad.

10.2.2. La angustia es el vértigo de la libertad: la culpabilidad

Localizada la angustia en el seno mismo de la esencia humana, la libertad sufrirá los mismos efectos que cuando nos asomamos a un abismo: esto es, vértigo. La causa del vértigo está tanto en los ojos de quien se asoma como en el abismo. Lo mismo sucede a la libertad: cuando el espíritu quiere actuar, la libertad se encuentra ante la necesidad de afrontar infinitas posibilidades. Se asoma así a un abismo, el de lo posible que, como tal, es un infinito abismal. Ante él la libertad se angustia ya que lo infinito posible es inalcanzable. De *todo* ese infinito debe elegir, optar por algo finito y concreto. Y la libertad elige en la angustia y el vértigo.

Elegir supone aferrarse a lo concreto, a lo finito, desdeñando la infinitud de lo posible, de donde la elección lleva implícita la negación de lo infinito y por tanto la culpabilidad (Ibid., p. 123).

La culpabilidad aparece así como atributo esencial de la libertad. O sea: ella es condición de ser del hombre. La culpabilidad, por tanto, no es una categoría moral o ética, sino ontológica. Viene al mundo con el hombre en forma de necesidad de elección.

A la angustia de descubrirse el hombre como posibilidad de elegir, se añade ahora la angustia de negar la infinitud, asumiendo la finitud de lo elegido.

Debe concluirse que la angustia es doblemente inevitable como categoría de la esencia del hombre: inevitable porque es inherente al descubrimiento de que la libertad es posibilidad; e inevitable porque, eligiendo, la libertad tiene que negar, con la elección de lo concreto, la infinitud de lo posible.

10.2.3. La angustia y el pecado

El problema de la libertad y la angustia, en Kierkegaard, no puede ser reducido a un discurso que tiene que ver sólo con la psicología o con la ontología. Toda su temática va encaminada a la comprensión del pecado original y del pecado en general. Por eso, el tratamiento teológico del pecado original y la concepción filosófica de la existencia son indisociables.

La reflexión teológica de Kierkegaard presupone, sin embargo, sus convicciones filosóficas sobre la angustia y la libertad. A su vez, su teoría sobre el pecado él la considera, no un tema teológico, sino la visión de la existencia humana. Como en toda su obra, no es posible desvincular la meditación religiosa de la reflexión filosófica.

a) *El estado de inocencia*

El concepto mismo de pecado, lleva implícita la afirmación de un estado previo y anterior al pecado, el estado de inocencia. La inocencia se caracteriza por el desconocimiento de la distinción entre el bien y el mal. Ella es paz, reposo, pues nada hay que induzca al espíritu a luchar. El hombre se encuentra en un estado de ensoñación, en cuanto que no se enfrenta con *nada*.

Con ello debemos afirmar que en este estado el hombre no se ha desarrollado plenamente como espíritu, o sea, como posibilidad de libertad.

Debido a esta falta de desarrollo del espíritu, el estado de inocencia se caracteriza por una cierta ausencia, por algo que falta. Y Kierkegaard se pregunta: ¿Qué es entonces lo que hay? En el estado de inocencia lo que hay es

> *precisamente eso: ¡nada! ¿Y qué efectos tiene la nada? La nada engendra angustia. Este es el profundo misterio de la inocencia: ella es al mismo tiempo angustia. El espíritu, soñando, proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada, y esta nada está viendo constantemente en torno suyo a la inocencia.*
>
> (KIERKEGAARD: 1965, *El concepto de la angustia*, p. 90)

Por otro razonamiento llegamos a la conclusión del apartado anterior: la angustia, precede al pecado. Es constitutiva del ser mismo del hombre.

b) *La angustia como supuesto del pecado*

En cuanto perteneciente al estado mismo de inocencia, la angustia es el supuesto psicológico del pecado, tanto en Adán como en cualquier otro hombre. Ello no quiere decir que sea su causa, pero sí su condición.

El pecado es algo que se origina en la naturaleza humana como tal cuando el hombre, desde la nada y la ignorancia del estado de inocencia, elige. Eligiendo hace entrar en el mundo la distinción bueno-malo, quedando así el mal vinculado al acto mismo de elegir.

El primer pecado, el de Adán y el de todo hombre, tiene entonces que ser comprendido desde dentro de la naturaleza humana, tomada en una dimensión *no ética*. En cuanto tal, el pecado es inexplicable (Ibid., página 105); es una posibilidad desaparecida y una realidad injustificada (Ibid., p. 210).

Con ello parece que Kierkegaard se acerca a un determinismo natural. El pecado estaría en relación con la toma de conciencia, por parte del hombre, de que la libertad es posibilidad de posibilidades. Su origen es

contemporáneo con el desarrollo del espíritu, al manifestarse éste como libertad en cada hombre.

Sin embargo, he ahí el misterio del pecado; él es un salto cualitativo que *no entró en el mundo necesariamente.* Hacer necesario al pecado sería una contradicción. Pero tampoco el libre albedrío lo explica plenamente.

Por eso.

> *es una insensatez el que se pretenda explicar lógicamente el ingreso del pecado en el mundo.*
>
> (*Ibid.*, p. 102)

Kierkegaard, haciendo de la angustia la condición del pecado, plantea, más que soluciona, el problema. En fin, es la naturaleza humana la que hace posible el pecado. Pero ¿en virtud de qué? La respuesta parece ser redundante: por ser humana. Esto es, por ser libertad finita y limitada, no posibilidad infinita. Con lo cual la finitud coincide en cierto modo con la culpabilidad.

c) *La angustia consecuencia del pecado*

De manera más comprensible, la angustia * es —a su vez— consecuencia del pecado (Ibid., p. 106 y ss.). Consecuencia no sólo del pecado de Adán, sino consecuencia del pecado de todo hombre, ya que el pecado entra en el mundo por el pecado de cada hombre, del mismo modo que entró por el de Adán. El es, en todos los hombres, la determinación de la cualidad pecaminosa. Ciertamente la culpabilidad aumenta cuantitativamente con la historia de la humanidad, pero cualitativamente entra en el mundo de manera idéntica y siempre renovada con el pecado de cada hombre.

Como consecuencia de la pecaminosidad, se produce una doble angustia:

- *la angustia objetiva,* que es la repercusión de la pecaminosidad humana en toda la naturaleza. Todo pecado, en efecto, se refleja en el mundo natural.
- *la angustia subjetiva,* que es el reflejo producido por el pecado en cada individuo. Y este reflejo consiste en la conversión de la sensibilidad en pecaminosidad. Sin embargo, la sensibilidad *no es* pecaminosidad. Pero la angustia subjetiva consiste precisamente en este salto cualitativo que convierte la sensibilidad en condición del pecado.

Las propias palabras de Kierkegaard ponen de manimiento la ambigüedad del concepto de angustia. Esta significa dos cosas:

> *En primer lugar, la angustia dentro de la cual el individuo pone personalmente el pecado por medio del salto cualitativo. Y, en segundo lugar, la angustia que ha venido y sigue viniendo con el pecado; esta angustia, consiguientemente, también viene al mundo —si bien de un modo cuantitativo— cada vez que un individuo peca.*
>
> (*Ibid.*, p. 112)

d) *Conclusión*

Las ideas de Kierkegaard sobre la angustia podrían tipificarse así:

- La angustia es originaria del estado de inocencia como puro sentimiento de posibilidad.
- Pertenece a la estructura psicológica del hombre.
- La angustia es condición del pecado, por una parte, y su consecuencia por otra.
- La realidad del pecado es inexplicable lógicamente. Aparece, por una parte, como toma de conciencia de la libertad. Pero, a su vez, él supone un salto cualitativo que no se explica por la sola libertad. Siendo ésta inocente no es explicable cómo pudo elegir el mal.

Kierkegaard, *en conclusión,* pone de manifiesto la insuficiencia de la explicación ética del mal: el mal por la libertad y la libertad causa del mal. Queda en tal explicación ética una grave dificultad sin aclarar: la de encontrar el *lugar* antropológico por donde el mal pudo haber entrado en el mundo. O sea, responder a la pregunta de ¿cuáles son las condiciones subjetivas del ser humano para que, desde su inocencia, ponga el mal?

El tema nos lleva más allá de nuestro propósito; Kierkegaard se contenta con señalar la imposibilidad de la explicación lógica de tal dificultad.

10.3. El yo como problema: la desesperación

La angustia, como acabamos de ver, es una categoría del existente en cuanto que él debe obrar, escoger, enfrentándose inexorablemente con la necesidad de comprometer la libertad en el mundo. De ahí el tema del pecado como resultado de ser el hombre un *ser-en-el-mundo.*

Como la angustia, la desesperación * tendrá también su origen en el carácter dialéctico del hombre, síntesis espiritual de alma y cuerpo. Pero la desesperación será experimentada por el existente en virtud del carácter problemático de esta síntesis. La desesperación va a ser la representación del desajuste existencial del propio hombre.

En el hombre no se produce una adecuación total de las diversas categorías o dimensiones que en él confluyen. El hombre, en fin, es incapaz de una absoluta identidad, unitaria e incuestionable. Tal incapacidad determina la desesperación, objeto de una de las obras más importantes de Kierkegaard, *La enfermedad mortal,* a nuestro juicio la mejor construida conceptualmente y la más ordenada de su autor.

10.3.1. El hombre, síntesis problemática

Si en *El concepto de la angustia,* Kierkegaard había establecido ya el presupuesto de que el hombre es síntesis, ahora *La enfermedad mortal* se abre con la explicitación de tal presupuesto.

a) *La discordia en la síntesis*

Kierkegaard retoma este tema, profundamente pascaliano, en términos que se aproximan a los del propio Pascal. Rememorando el carácter del hombre *como mediación,* también para él.

> *El hombre es una síntesis, de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de la libertad y necesidad; en una palabra: es una síntesis.*
>
> (KIERKEGAARD: 1969, *La enfermedad mortal,* p. 47)

La síntesis se produce como espíritu. El espíritu coincide, así, con el yo, puesto que en él se unifican los dos elementos. Lo que equivale a la libertad, como ya hemos visto.

Pero la unificación de los dos elementos, no supone que el espíritu, o sea, el yo, sea una realidad homogénea en la que se han superado las tensiones dialécticas entre los contrarios. Las tensiones y conflictos subsisten entre el alma y el cuerpo, la finitud y la infinitud, lo temporal y lo eterno, la necesidad y la libertad.

La síntesis seguirá provocando la imposibilidad de un equilibrio o reposo en el seno del existente. El desequilibrio es la esencia misma del existente; es insoslayable e ineludible. Nos percatemos o no de la discordancia, ésta es siempre real en el seno de nuestro propio yo.

b) *La desesperación: discordia del hombre consigo mismo*

La conciencia de la discordancia en la síntesis, es precisamente la desesperación (Ibid., p. 51). La desesperación se origina de la relación de la síntesis consigo misma; o sea, ella aparece cuando el yo quiere tomar conciencia de sí y realizarse como espíritu. Es entonces cuando la desesperación surge como enfermedad mortal, en la que el yo agoniza continuamente, puesto que va a constatar la imposibilidad de realizarse como síntesis cabal, reposada y equilibrada (Ibid., p. 75). Tal es la inevitable suerte del hombre: querer darse una identidad y no poder lograrlo.

Debido a este carácter esencial, la desesperación es enfermedad incurable y, por tanto, ausencia de esperanza (Ibid., p. 56). Ella es inevitable y desdichado será

aquel que no la experimente (Ibid., p. 69). El experimentarla, en efecto, es el síntoma de que el yo ha tomado conciencia de su naturaleza y se reconoce como espíritu. Por eso el bruto no desespera (Ibid., p. 50). Esto supone que un aumento de la conciencia en lo que realmente somos, conlleva una progresión en la desesperación (Ibid., p. 95).

10.3.2. Las formas de la desesperación

La desesperación se hace presente a través de las tres grandes díadas que intervienen en la síntesis: finito-infinito, necesidad-libertad, temporal-eterno. Veamos brevemente cada una de ellas.

a) *La desesperación en la relación finito-infinito*

La desigual realidad que es el hombre experimenta la desesperación en el ansia de infinitización que se produce en la existencia. Ya sea que el existente se crea infinito, o pretenda ser infinito, en ambos casos, la desesperación se presenta como ansia de lo fantástico. Por lo fantástico se descamina el hombre hacia una infinitización abstracta alejándole de su mismidad, o sea, de lo que realmente es y puede ser. Lo fantástico es desesperación que niega la finitud.

El movimiento contrario lleva a la negación de la infinitud, con una desesperada atención a la limitación y estrechez de la existencia humana. Ello supone una verdadera castración en cuanto que el yo se identifica como realidad falta de espiritualidad y de originalidad. Aparece así la desesperación en esta *patética de la miseria*, en lenguaje de Pascal. El hombre pierde por ella sus perspectivas de infinitud y eternidad.

b) *La desesperación en la relación posibilidad-necesidad*

La desesperación se origina en la dificultad misma de ejercer la libertad en el seno de la existencia real. La libertad es lo dialéctico, la síntesis de necesidad y

posibilidad (Ibid., pp. 73 y 83). La dificultad de la síntesis hace que

> *tan desesperado es el yo que carece de posibilidades, como el que no tiene ninguna necesidad.*
>
> (KIERKEGAARD: 1969, *La enfermedad mortal*, p. 84)

En cuanto que el *yo* es un *sí mismo* y no una entidad voluble, el hombre debe afirmarse como realidad estable reconociéndose como lo que es. Pero la realidad de lo que el hombre es, se ve acosada continuamente por la posibilidad que, a fuerza de brindar al yo oportunidades, le disuelve y le traga en el abismo de lo posible, negando lo real. El *deseo* y la *nostalgia* se presentan así como formas de la desesperación. Por ellas el hombre ansía lo que no es, negando lo que es.

A su vez, la existencia humana desespera porque siempre le faltan posibilidades (Ibid., p. 88). El hombre se ve en el umbral límite de la desesperación cuando se encuentra impelido por la extrema necesidad. Ello supone su pérdida como espíritu, como originalidad, como fantasía, como creatividad. Esto es, cuando se le niegan todas las posibilidades, el hombre pierde la razón.

Precisamente, cuando la razón se pierde, o sea, cuando toda posibilidad ha desaparecido, es el momento en que el existente se vuelve a Dios para proclamar que *para Dios todo es posible* (Ibid., p. 88). La desesperación suprema supone —por tanto— para el existente el anuncio precioso de la fe. La fe aparece así aneja, no a la existencia como alegría de vivir, sino a la existencia acosada por la urgencia de vivir en la necesidad que le impone su finitud.

c) *La desesperación de la conciencia*

La desesperación * más radical es la que se manifiesta cuando el hombre toma conciencia de lo que realmente es. De ahí que el aumento de conciencia suponga progreso de la desesperación. Sabiéndolo o no, el hombre es, en sí mismo, desesperación, en virtud de su carácter sintético. Por eso la inconsciencia es la

forma más peligrosa de desesperación, porque nada se hace para superarla. Pero también esta forma de desesperación es la más frecuente en el mundo.

La desesperación, paralela a la conciencia, se presenta en el hombre a través de una alternativa, igualmente acongojante:

- el hombre, consciente de su debilidad y fragilidad, *no quiere ser «sí mismo»* y entonces desespera en razón *de lo que es.*
- o el hombre *quiere «ser sí mismo»* y entonces desespera en razón de *lo que no es.*

En el primer caso, la desesperación es un mero sufrir en virtud de la temporalidad y la mundanidad que estrechan la existencia (Ibid., p. 110). El hombre sólo conoce la dialéctica de lo agradable y lo desagradable, dentro de un frágil proceso en que la dicha y la desgracia se tocan inexorablemente en su vida. El hombre no quisiera ser sí mismo. Desde la inmediatez de su vida, quisiera ser distinto, vislumbrando que hay una eternidad, otro modo de ser, que las garras de la realidad no le permiten alcanzar. Es desesperación *de la debilidad* propia.

En el segundo caso el hombre quiere ser *sí mismo.* Pero en este querer ser *sí mismo* se va a constatar inmediatamente como imposibilidad de reposo y serenidad, ya que se reconoce, en primer lugar, como finito. Y entonces, queriendo ser finito, la desesperación se presentará como desesperación *por su debilidad.* El existente comprende entonces que no vale la pena tomar tan en serio la propia realidad, en sí débil, siempre incapaz de ofrecer al yo el equilibrio. Ante ello, el yo desespera de su propia desesperación.

Esta es la desesperación cualitativamente más profunda, la más extendida también, que va a tener como efecto *el hermetismo.* El desesperado hermético, preocupado por la relación con su propio yo, queriendo ser él mismo, se da una abstracta infinitud con una obstinación que quisiera desprenderse de Dios y reconocerse a sí mismo como poder. Aspiración titánica y diabólica, siempre imposible de realizar.

Pero también en esta desesperación, la más profunda, se anuncia la fe. O sea, al volver sobre sí mismo, el hombre atisba la eternidad y la infinitud que le falta. Ello hará que la existencia humana encuentre en el estadio teológico su definito objetivo, aunque no la paz.

10.3.3. La desesperación es el pecado

Si en relación con el posible ejercicio de su libertad, el hombre encontraba un *previo* —que se suponía como condición del pecado— que era la angustia, ahora la desesperación aparece ya como *la esencia del pecado.*

El pecado es una realidad misteriosa, no explicable lógicamente. El es un salto cualitativo de cada individuo, pero los elementos que justifican tal salto son, o la *nada* que suponía el estado de inocencia, o la discordancia en la síntesis que es el hombre. Ambas son, sin embargo, categorías necesarias del ser humano. El salto cualitativo se deriva entonces de la propia esencia del hombre. Pero, a la par, tal salto aparece como *no* necesario, ya que, de ser así, no sería pecado.

De acuerdo con lo que acabamos de decir, la conclusión de Kierkegaard sigue siendo aquí tan clara en el enunciado como difícil de comprender en su significación. En efecto, expuesto el sentido de la desesperación, concluirá:

> *Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo. Por lo tanto, el pecado es la debilidad o la obstinación elevadas a la suma potencia; el pecado, pues, es la elevación de la potencia de la desesperación.*
>
> (KIERKEGAARD: 1969, *La enfermedad mortal,* p. 151)

Con lo dicho debemos concluir que si la desesperación es inevitable por la síntesis que es el hombre, el pecado es igualmente inherente a la condición humana como tal. Que el hombre *quiera ser sí mismo,* re-

conociéndose finito, o *quiera no serlo* ansiando ser infinito, en ambos casos el hombre desespera, o sea, peca. Si la alternativa es inevitable —como ciertamente lo es— el pecado también lo es, ya que lleva aneja la desesperación.

Sin embargo, queda al hombre el reconocerse *ser delante de Dios*, esto es, la fe. Ella será la única tabla de salvación. Salvación por el escándalo y la negación de la razón, pero salvación.

a) *Conclusión*

Tras el recorrido por los temas capitales de la reflexión de Kierkegaard sobre la angustia y la desesperación parece desprenderse una conclusión:

Angustia, desesperación, pecado y mal en la existencia del hombre, son una derivación de su cualidad de ser contingente. El hombre es espíritu, o sea, libertad transidos por el dardo de la limitación, y por tanto —parece decir Kierkegaard— de la imperfección.

Este es el malestar en la naturaleza que precede como la cara de la moneda al mal cometido por la libertad de cada hombre. El mal, entonces, es una realidad dialéctica que no puede ser comprendida, sino poniendo en relación el ejercicio de la libertad de cada ser humano con la anterioridad del mal-naturaleza que supone la contingencia.

La existencia como posibilidad, y ésta en estrecha vinculación con la angustia y la desesperación, conducen al existente a una real inseguridad que vincula su vida a una búsqueda ansiosa de sosiego, nunca encontrado. Búsqueda que se va a plasmar en los diversos modos reales de vivir. Estos son los estadios de la existencia.

11

Los estadios de la Existencia

El existente es, como ya hemos dicho, un existente real, que vive. Por eso la categoría teórica de lo posible, debe adquirir concreción. Las diversas formas de vida que el existente puede elegir, constituyen lo que Kierkegaard llama *estadios en el camino de la vida (Stadier paa Livets Vei)*.

De hecho, la obra de Kierkegaard empezó por la consideración de estos estadios, al menos los dos primeros, en su obra *La Alternativa* —también traducida por *Lo uno o lo otro (Enten Eller)*—, publicada en 1843. En 1845 completa el análisis del tercer estadio con la obra *Estadios en el camino de la vida*. La producción posterior de Kierkegaard no abandonará ya el tema, que se convierte en la preocupación constante de toda su obra. En una u otra forma, y a través de muy variados personajes, la literatura de Kierkegaard fue una reiterada reflexión sobre los diversos modos de vivir la vida.

La reflexión sobre los tres estadios constituye lo que pudiéramos llamar *filosofía práctica* de Kierkegaard. Ellos son, en efecto, los modos de hacer real la existencia como posibilidad.

11.1. El concepto de «estadio»

El término *estadio* * debe aquí ser considerado como un neologismo al que recurrimos por la exigencia de expresar un concepto. Lo que el concepto quiere expresar es una manera de vivir la vida y de entender el mundo, que excluye a las otras maneras posibles de vivir. El *estadio*, por tanto, no es una etapa en un camino único, ni elemento de un proceso evolutivo, ni un término dialéctico llamado a ser superado en una síntesis. Todo ello estaría en franca contradicción con el pensamiento de Kierkegaard.

Los estadios son formas alternativas y aisladas de vivir la existencia, que, por sí mismos, no evolucionan unos hacia los otros. No hay, por tanto, vinculaciones lógicas o dialécticas entre ellos. El posible paso de uno a otro se produce en virtud de un salto cualitativo, que tiene como causa las contradicciones internas que el existente descubre en cada estadio. Pero *lógicamente* ninguno de ellos remite o dirige hacia los otros.

La contralógica que de hecho el existente va a descubrir en cada uno de ellos, los convierte en situaciones efímeras e inestables. Ello impide que puedan ser llamados *estados*.

Que entre los tres estadios no haya vinculación lógica, evolutiva o dialéctica, no quiere decir que no se dé entre ellos jerarquía. Del estadio estético, al ético y al religioso se evidencia una creciente jerarquía que culmina en la existencia religiosa, o estadio religioso, como la forma de la *existencia auténtica*. Toda la obra de Kierkegaard tiene como objetivo, precisamente, enseñar al hombre a *convertirse en cristiano*, como dijimos.

Tipifiquemos cada uno de los tres estadios.

11.2. El estadio estético

La vida estética se caracteriza por la existencia vivida desde el punto de vista de la puntualidad temporal, de la particularidad, del goce momentáneo y la vivencia de la diferencia. Su figura significativa es la del seductor. La primera parte de *La Alternativa*, y el artículo primero de *Estadios en el camino de la vida*, atienden a su análisis.

a) El esteta vive del momento

El hombre que vive estéticamente es el que coge cada momento como un átomo del tiempo, y no de la eternidad. No guarda memoria del tiempo (KIERKEGAARD: 1977, *La Alternativa*, 2.ª parte, IV, p. 207), y, por tanto, hace de este momento concreto, instantáneamente vivido, su eternidad. Invierte, pues, la relación: en lugar de ver en el momento un átomo de la eternidad, convierte el momento en la única eternidad.

El hombre de la estética desconoce lo que hay detrás de lo primero. Elude —por tanto— la repetición. Su vida, ligada al instante, se convierte en una discontinuidad en la que cada acto debe ser *una primera vez*.

No debe confundirse esta eternización del instante con lo que más arriba dijimos sobre el instante.

Allí se decía que el tiempo *auténticamente existencial* veía en el instante la fusión de temporalidad y eternidad. El instante era un átomo de la eternidad. Para el esteta, sin embargo, el momento es la eternidad, es la totalidad. No anuncia un infinito ni en él se juega una eternidad, sino que él es la única realidad. Aquí no se escoge el instante, sólo se acoge lo que puntualmente aparece. Con un símil económico: el esteta vive al día, mientras que el existente que ve en el instante su temporalidad, es semejante al que toma conciencia de que en cada uno de los gastos se juega la suerte de toda su economía.

b) La vida estética vive de la particularidad

Cada realidad concreta de la que disfruta, el esteta la trueca en un absoluto. De todo lo posible, es real y universal, sólo *este concreto*. Es así como don Juan en cada mujer busca la feminidad. Ello le permite una

idealización y una transfiguración de cada una de sus conquistas. Cada una es un absoluto y así su goce es un goce absoluto sin otra ansia que no sea su disfrute total (Ibid., p. 229).

Esta absolutización de lo particular se desvanece también absolutamente con su puntual disfrute. De ahí que el esteta vuela de flor en flor, sin posarse nuevamente en la misma. Don Juan huye en pos de otra conquista, con total abandono de la anterior. Su alma es, dirá Kierkegaard,

> *semejante a un terreno en donde pueden crecer toda suerte de plantas, todas igualmente susceptibles de prosperar; su yo consiste en esta multitud, y no tiene un yo superior a éste.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *La Alternativa*, 2.ª parte, IV, página 203)

c) El esteta vive la diferencia

Como su yo es la multiplicidad, el esteta todo lo contempla desde el punto de vista de la diferencia. No se trata tanto de escoger en virtud de preferencias de cualidad, sino simplemente de escoger lo diferente. Se impone así lo cuantitativo sobre lo cualitativo. La sensibilidad es acometida por *lo otro*, precisamente por ser diferente, y no por valores que lo hagan preferible. La elección es, en este sentido, indiferente. Lo importante es dar acogida a algo distinto de lo anterior (Ibid., página 261).

De ahí que don Juan no busca esta o aquella cualidad. Es la feminidad aquello que tiene sentido por ser *lo otro* de lo masculino. Y dentro de la feminidad, cada mujer es amada por ser distinta de la anterior.

d) La imagen de la vivencia estética: el Seductor

La vida estética no conoce más que la vivencia tumultuosa y sin fin; es continua búsqueda. Y

> *Don Juan es el primer nacido de este reino y no diremos todavía: el reino del pecado, porque en la indiferencia propia del esteta en la que aparece, él permanece ligado al instante.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *La Alternativa*, 2.ª parte, IV, página 86)

Don Juan es seductor porque en él no hay proyecto, no hay ningún plan, más que la simple conquista. La seducción se convierte aquí en principio, sin que el seductor se dé un tiempo para discernir. Todo es para él cuestión de un momento:

> *Verla y amarla es una sola y única cosa, pero en el momento; en el mismo momento, todo ha terminado y la aventura se repite hasta el infinito.*
>
> (*Ibid.*, pp. 91 y 92)

El seductor es siempre triunfante, demoníaco. Su verdadera satisfacción no radica en saciar su sensualidad sino en la conquista, en la seducción. De ahí que es contradictorio para el esteta contar sus conquistas. Ello implicaría una contradicción con su espíritu que radica en no recordar, en no repetir, en no llevar la cuenta.

Todo el *Diario de un Seductor*, con que se cierra la primera parte de *La Alternativa*, es precisamente la reconsideración psicológica de la vivencia estética. Su sentido —por tanto— debe ser entendido dentro de la concepción existencial de Kierkegaard. Es, sin embargo, evidente la referencia autobiográfica a sus relaciones con Regina Olsen (Cordelia).

Más allá de la figura de don Juan, tomado aquí como símbolo, la vida estética aparece en la obra de Kierkegaard como una posibilidad no ligada al tema específico del amor. Entenderlo así sería desvirtuar por entero su filosofía. La actitud estética, como las demás, es una posibilidad de vivir todos los aspectos de la vida: en lo psicológico, en lo moral, en lo profesional. En todo nuestro mundo de la vida podemos quedar confinados por lo particular, lo momentáneo o por

el puro afán de los logros puntuales. Esta es una alternativa en la que

> *puede desarrollarse toda la trama de nuestra vida terrestre.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *La Alternativa*, 2.ª parte, IV, página 171)

e) Desesperación e ironía

A este hombre de lo inmediato puede aplicársele, mejor que a nadie, el célebre *ser o no ser* de Shakespeare, ya que toda su realidad depende de la fragilidad de la instantánea particularidad. Sin embargo llega un momento en que el espíritu toma conciencia de esta dispersión y la personalidad vuelve sobre sí misma, experimentando primero *melancolía* y luego *desesperación*. De ellas no puede ser determinada una causa concreta. La causa es la vida estética como tal, ya que *toda concepción estética de la vida es desesperación* (Ibid., p. 175).

El héroe estético no cambia en virtud de la relación fuerza-sufrimiento, porque él no se considera desde su interior. No es pues, esta o aquella desgracia momentánea la que le hace volver los ojos sobre su situación.

El cambio se producirá con el surgir de la desesperación, al percatarse el hombre de que su vida se ha situado en realidades momentáneas y particulares (Ibid., página 212). Este es el *fatum* que pesa sobre el hombre de la estética, que se despoja ahora de la encantadora, pero engañosa prisión de la multiplicidad, poniendo ante sus ojos la cruel realidad: su vida es una vida cuyo centro radica en la periferia de sí mismo. El no es dueño de sí. La desesperación aparece entonces en forma de *ironía* *.

Por la *ironía*, las particularidades mundanas se desvelan como insuficientes y engañosas, al compararlas con la infinitud que supone una elección definitiva, capaz de estabilizar la vida. La ironía se presenta como exigencia de síntesis del dentro y el fuera, de lo particular y lo infinito (KIERKEGAARD: 1977, *Post-Scriptum...*, 2.ª parte, XI, p. 190).

La ironía no es, por tanto, un modo de hablar sino una determinación existencial. Ella es *la cultura del espíritu* (Ibid.), insistirá Kierkegaard con sentido profundamente romántico. Por ella el mundo de lo particular encuentra su sentido como tal, y lo exterior es visto como *lo otro* donde la interioridad se pierde.

Por la ironía la desesperación estética repone al hombre en el camino de la interioridad y de la estabilidad. Desde ella el hombre *ironiza* sobre el mundo y la cultura exteriores, a los que había considerado hasta ahora como su único horizonte. El hombre siente por la ironía la llamada del agustiniano *in te redi*, aquí retomado con los nuevos aires del subjetivismo romántico.

Por la *ironía* se produce —en consecuencia— el salto al estadio ético.

11.3. El estadio ético

Frente al hombre de lo inmediato, de la exterioridad y la particularidad, el ético va a representar al hombre de la elección definitiva, de lo interior y personal, de lo estable. Su figura simbólica es la del marido.

a) El existente elige la estabilidad

El ético hace una doble elección definitiva. En primer lugar, se elige a sí mismo, opta por su ser, y rompe la atadura con lo exterior inmediato, buscando su propia autenticidad. En segundo lugar, desde sí mismo, elige de manera estable, reflexiva y meditada, instaurando la responsabilidad (KIERKEGAARD: 1977, *La Alternativa*, 2.ª parte, IV, p. 162).

El tiempo aparece como su enemigo y como su aliado: enemigo porque él será siempre la posibilidad de romper lo que se creía definitivamente elegido. Y alia-

do porque él será también la condición exigida para que la elección pueda realizarse de modo estable y duradero. Por el tiempo, pues, el existente ético puede perderse o estabilizarse éticamente (Ibid., p. 125).

b) El hombre ético es interior

Teniendo presente a Hegel, Kierkegaard afirma a la ética individual como la única auténticamente real:

> *la propia realidad ética del individuo es la sola realidad.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *Post-Scriptum*, 2.ª parte, XI, p. 26)

El espíritu subjetivo no se realiza, pues, a través del espíritu objetivo —eticidad y juridicidad— sino por sí mismo.

El existente, desde su individual y responsable interioridad, elige. Y elige con una intención de fidelidad a sí mismo y al objeto de la elección (KIERKEGAARD: 1977, *La Alternativa*, 2.ª parte, IV, p. 124). De ahí que su elección tenga algo de misterioso porque sólo por él está motivada. Por eso no aparecen, con frecuencia, las razones de una elección responsablemente realizada.

Desde la elección definitiva, el existente vive en el *recuerdo* y en la *esperanza:* recuerdo que va realizando una historia de la propia elección, y esperanza que vislumbra que esta historia tendrá una eternidad por delante.

c) Con lo ético se instaura el deber

Eligiendo con intención definitiva, el existente se impone el *deber y la obligación.* Instaura la ética y se obliga. Se obliga a respetar lo elegido, a respetarlo como un absoluto. Aparece así *la conciencia* como verdad y responsabilidad que reclama el cumplimiento del deber.

Este deber no es exterior, sino interior. Nace de la propia intención de haber elegido algo como definitivo. Con ello el hombre ético se *elige como único* al detraer de su interior los motivos de la elección.

Definitivamente ha escogido un camino, y su personalidad reposa sobre una tranquila firmeza, que elude los escrúpulos y las argucias para hacer hoy esto y mañana aquello. El sabe que debe cumplir el deber, y toma su existencia como una tarea asentada sólidamente y no como un juguete *al servicio del capricho arbitrario* (Ibid., p. 231).

d) El marido, símbolo ético

Frente al don Juan —hombre de lo inmediato—, el marido es aquél que ha elegido y ha convertido el primer amor en el amor de su vida, soñando el matrimonio como historia de amor y de fidelidad interior (Ibid., página 124), en la franqueza y la sinceridad.

El marido no suprime, por tanto, el tiempo, sino que lo eterniza. Se vuelve sobre la interioridad del hogar en una intención ética que se presenta como fidelidad, constancia, vigilancia, docilidad y alegría. Todo ello, igual que las aguas profundas, en la calma y la serenidad que desconoce el frenesí estético.

A los ojos de Kierkegaard, sobre todo en el capítulo titulado *El valor estético del matrimonio,* con el que se inicia la segunda parte de *La Alternativa,* el matrimonio no debiera ser un abandono definitivo del espíritu estético. De algún modo, el matrimonio debiera lograr que un amor estable fuese día a día vivido como un nuevo amor, en la fidelidad a la misma persona. Los esposos serían los eternos y fieles enamorados que han triunfado sobre el tiempo. Pero tal alternativa no es la que —de hecho— triunfa en la vida.

Por el contrario, lo cierto es que haberse elegido a sí mismo y haber querido eternizar al objeto elegido, descubre, contemporáneamente, las dificultades interiores de la elección. El matrimonio, y como él toda elección, engendra el hábito, la uniformidad y se produce así el vacío mortal,

> *la costumbre, la indefectible costumbre, la cruel monotonía, la sempiterna uniformidad que hace de la vida doméstica y conyugal un insoportable marasmo.*
>
> (*Ibid.*, p. 113)

Además, las cosas se complican y agudizan cuando todo es ya *por obligación.*

e) El humor y la desesperación

Toda elección, con la costumbre, el hábito y el deber éticamente surgido, denuncian la insuficiencia y la fragilidad del existente, que no se siente tampoco sosegado en este estadio que él creía definitivo. Más aún, la desesperación es aquí más aguda porque procede de la decepción de la conciencia de sí y no de la desconfianza en la exterioridad, como es el caso del esteta.

La desesperada decepción de sí se manifiesta como *humor* *, por el cual el existente confronta la idea de infinito con la caducidad de todo cuanto puede ser elegido.

El humorista es aquel que

> *relaciona la idea de Dios con todo lo demás y hace surgir la contradicción.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *Post-Scriptum...*, 2.ª parte, XI, página 192)

La realidad de lo elegido se considera ahora en la interioridad del existente, que se enfrenta directamente con Dios. No es que Dios aparezca en todas partes, sino sólo en el interior del hombre que contempla el mundo desde el humor irónico y el dolor oculto. Desde ellos descubre la insuficiencia y la imperfección; más aún, el mal inherente a toda relación interhumana y a toda elección de cosas mundanas (Ibid., p. 237).

Dios viene a ser la piedra de toque que hace aparecer el mundo en su esencial finitud. Debido a ello, la realidad se presenta en su comicidad, en cuanto que aparece como substituto inadecuado. Es cómico, en efecto, ver cómo el hombre corre agitadamente buscando en el mundo finito un absoluto, un objeto definitivo.

Así como una persona corriendo de un lado a otro en un barco que va a naufragar tiene algo de cómico —y trágico a la vez— porque, a pesar de todo, la desgracia se producirá, del mismo modo el hombre resulta cómico en su tráfago buscando en el mundo algo digno de una elección definitiva. La contradicción no proviene de esta o aquella elección, sino de buscar fuera de lugar. Aparece así, en la desesperación del mundo, la necesidad de Dios.

11.4. El estadio religioso

Toda la filosofía de Kierkegaard, como queda dicho, encuentra en la vida como profesión de fe, tanto su motivación como su conclusión. La fe es su alfa y su omega. Y eso debido a la convicción profunda que hemos ido señalando: para él, el hombre es una realidad transida por dos vectores, el del tiempo y el de la eternidad.

Por su condición de temporal está vinculado a la obligación de rehacer momento a momento su vida; por su condición de eterno encuentra que todo su esfuerzo existencial no tiene sentido cabal y definitivo en este mundo. Toda su obra está vertebrada por tan explícito presupuesto.

Ello conduce a que el existente, en la desesperación de sí y del mundo, tenga un último recurso: el de la fe. Pero esta fe no será —tampoco ella— un consuelo, del mismo modo que no lo eran ni la estética ni la ética. Es, sí, la última posibilidad para el existente. Pero posibilidad dolorosa, contradictoria y paradójica. Por eso,

> *si el héroe estético es grande por su triunfo, el héroe religioso lo es por su sufrimiento.*
>
> (KIERKEGAARD: 1977, *Estadios en el camino de la vida*, IX, p. 418)

a) En la fe el hombre se reconoce como singular

Reiteradamente Kierkegaard repetirá que el singular es un pensador subjetivo, que se dirige a Dios en la fe desde su interioridad. Esta es inconmensurable des-

suspendió al fin tal mandato, pero Abraham obedece hasta el final, según el relato del *Génesis*.

Toda la vida de Abraham, en consecuencia, está recorrida por la dialéctica que caracteriza al hombre religioso: el amor a Dios y la fe en su palabra. No una cosa sin la otra. Amar a Dios sin fe supondría proclamar el sin sentido de la propia fe. Que ella no tenga sentido según lo humano no quiere decir que no tenga sentido en sí misma. Su sentido no es *para este mundo*, pero ella es, precisamente, el sentido absoluto. A su vez, la fe en la palabra de Dios, sin su amor, supondría la obediencia demoníaca del que obedece sólo en virtud del poder irremediable al que está sometido.

La fe no es ni una cosa ni otra. Abraham es la presencia histórica de la dialéctica amar-creer que se constituyó en la razón de ser de su vida: Amar a Dios con la fe, es reflejarse en Dios. Tal es la cima en donde está Abraham (Ibid., p. 130), concluye Kierkegaard.

d) La angustia y el dolor

Pero sería mal entender a Abraham, y con él al hombre de fe, si se pensase que cumplir lo que Dios le pide no lleva emparejada la angustia existencial más profunda, el dolor y el sufrimiento. ¿Cómo imaginar que salir de su tierra, o sacrificar a su hijo, sin más razón que la palabra de Dios, no iban a resultarle infinitamente dolorosos? El sufrimiento es inherente al escándalo de lo solicitado por la palabra de Dios y por su amor, en sí mismo amor *inverso al amor a la realidad y a la humanidad* (Ibid., p. 124).

El dolor, la angustia y el sufrimiento del hombre de fe, no son —sin embargo— las del héroe trágico. Este permanece en lo general, en lo ético, en cuanto que se sacrifica en favor del pueblo o en aras de las exigencias de la humanidad. El trágico Agamenón renuncia a su hija Ifigenia solicitado por los deberes patrióticos.

Al héroe de la fe le falta toda referencia humana e histórica que justifiquen racionalmente lo que la fe le impone. Por tanto, su dolor es todavía mayor. Para la fe, en efecto, lo ético es conscientemente puesto en

suspenso, superado por la exigencia de la incomprensible demanda de la palabra de Dios (Ibid., p. 168).

La fe, en consecuencia, es un *pathos* existencial porque:

- El individuo, en virtud de su nacimiento, se siente pecador en el seno de una radical contingencia.
- El creyente lleva inmerso el temor y el temblor en su propia existencia. La fe es una *autopatía* ya que ella está *contra* la razón y lo razonable.
- El hombre de fe no puede *simpatizar* con los demás, cristianos o no, ya que ella es cuestión del singular, al que sitúa en contra de cualquier amor humano o terreno. El deber evangélico de *odiar a su padre y a su madre* es por Kierkegaard entendido como exigencia del sufrimiento coherente con la aceptación de una fe, por sí misma *anti-natural*.

Su propia biografía y el sacrificio de su amor por Regina, adquieren sentido como presagio real de su concepción de la existencia humana.

e) «Apostilla» a la fe de Kierkegaard

Kierkegaard, de acuerdo con la fe recibida de su padre, acentúa hasta el extremo los aspectos incomprensibles y misteriosos que implica toda fe. Tales aspectos, sin embargo, tienen en el Cristianismo una clara compensación en la explícita voluntad de humanización, que el precepto evangélico *ama al prójimo como a ti mismo por amor de Dios* recoge como exigencia de una práctica sacrificada, pero nada misteriosa ni acongojante. Precepto que, por encima de todo, compendia *la ley y los profetas*. O sea, toda la fe cristiana.

En la filosofía de Kierkegaard se extrema la relación hombre-Dios, finito-infinito, hasta términos de exclusión. Por eso la fe raya en el abandono, la renuncia y el enfrentamiento con todo lo humano y lo histórico. La alternativa queda también así planteada en el seno del estadio religioso: o Dios o el hombre; o lo infinito o lo finito; o el tiempo o la eternidad.

Este modo de plantear la alternativa no considera la

dimensión escatológica de la temporalidad en cuanto que, para la fe, *este tiempo* está vinculado a lo eterno y por tanto no es alternativo con él. Y la existencia humana, a su vez, tiene por sí misma —desde el Cristianismo al menos— una dimensión de eternidad que hace a la vida del hombre, no el lugar en donde la fe se sufre y se padece, sino el ámbito en donde ella, como amor a Dios, toma historia y tiempo a través del amor a los hombres.

Apéndice

Comentario de texto

1. Aproximación al texto.
2. La estructura lógica del texto.
3. Lo que el texto significa.
4. El mundo del texto.
5. Tema de discusión introducido por el texto.

Comentario de texto

A) Presupuestos metodológicos

Todo comentario de texto debe rehuir convertirse en ocasión para la erudición o para la exposición de la doctrina general de un autor. El comentario debe *horadar* el texto y desde él alcanzar, en lo posible, la filosofía de la que procede. En todo caso, toda contextualización debe estar motivada por algo explícitamente dicho en el texto. De ahí que todo comentario debe imponer tres cosas:

- respeto al espacio semántico del texto,
- atención a los problemas que en él están implícitos, y
- desvelamiento del tipo de *mundo* que el texto ofrece.

B) Texto

Pues el hombre, como todos los objetos de la experiencia, es un fenómeno en el tiempo y en el espacio y como la ley de la causalidad es válida a priori *para todos los fenómenos, y en consecuencia no tiene excepción, el hombre debe estar sometido también a esta ley. Así lo proclama la razón pura* a priori; *así lo confirma la analogía que persiste en toda la naturaleza. Así lo atestigua la experiencia de cada momento, si uno se deja engañar por la apariencia. Lo que produce la ilusión es que, mientras los seres de la naturaleza se elevan de grado en grado, se hacen cada vez más complicados y su receptividad progresa y se perfecciona de la simplemente mecánica a la racional, eléctrica, excitable, sensible, intelectual y finalmente racional, también la naturaleza de las causas influyentes debe seguir esta gradación, al mismo ritmo, y modificarse en cada grado en relación con el ser que ha de sufrir su acción: por eso las causas se presentan cada vez menos palpables y materiales, de tal modo que, al final, no son ya asequibles a la vista, pero sí al entendimiento que, en cada caso particular, las presupone con seguridad inquebrantable y las descubre también tras la investigación pertinente.*

(SCHOPENHAUER: 1970, *Los dos problemas fundamentales de la Etica*, pp. 134 y 135)

C) Comentario

1. Aproximación al texto

1.1. *El Tema*

Se trata de un texto en que la causalidad se presenta como proceso que se realiza de modo idéntico y homogéneo en el desarrollo de todos los fenómenos, humanos y no humanos.

Como la ley de la causalidad es *a priori*, no pueden darse excepciones a la exigencia de una causa en todo

cuanto acontece. De ahí que los seres sean sólo ocasiones para que la causalidad se manifieste.

1.2. *¿A qué problema implícito responde el texto?*

Implícitamente, el texto está respondiendo a si puede darse o no una acción libre. Su respuesta es que no pueda darse la libertad en la naturaleza.

El texto reitera la vieja temática de la libertad y de la necesidad. Aquí no se plantea en virtud de problemas morales, sino desde presupuestos metafísicos. Por eso se deduce del *modo de ser* el *modo del obrar*.

2. La estructura lógica del texto

2.1. *Las dependencias semánticas del texto.*

a) En primer lugar una *enunciación* explícita y categórica doble:

- Todos los seres son fenómenos, sin que aquí se afirme a qué noumeno * hacen referencia.
- Todos los fenómenos están sometidos a la ley de la causalidad, sin excepción. Se deduce, por tanto, que debe existir un ámbito de realidad, el no fenoménico, para el que no rige la ley de la causalidad.

b) En segundo lugar, se *prueba lo enunciado* con un doble argumento:

- La razón impone *a priori* la causalidad a los fenómenos.
- La experiencia muestra que nada sucede sin causa. Como todos los seres se han homogeneizado como fenómenos, también el hombre obrará siempre por una causa, como cualquier otro fenómeno *.

c) En tercer lugar *se aclara* lo enunciado:

Aparentemente puede producirse un engaño: la complejidad gradual de los seres lleva aneja la complejidad de la causalidad. Debido a ello pudiera parecer que

los seres más complejos no están movidos por la causalidad. Eso es una ilusión.

En el texto se dan, pues, tres líneas semánticas: una principal enunciativa, otra coordinada probativa, y una tercera subordinada que ejerce la función de la aclaración.

2.2. *Operaciones de significación y simbolización*

En el texto aparece una serie de términos que reclaman la atención:

- *Fenómeno* *: aquí es asimilado a todo ser que se *manifiesta en el espacio y el tiempo.* Con tal significado el término no responde exactamente ni al concepto kantiano de fenómeno ni al concepto husserliano. Su comentario posterior exigirá, por tanto, precisiones importantes.
- *Causalidad:* por una parte se presenta como *a priori;* por otra, como dato de experiencia. Es, por tanto, otro término ambiguo en el texto. Deja planteado el problema de si es una categoría del entendimiento o una constancia de la naturaleza.

  En todo caso, sólo se acepta un concepto unitario de causalidad: la que vincula necesariamente el efecto a la causa.
- *Los seres se elevan de grado en grado* *: tal expresión induce a la afirmación de que la única distinción entre los seres no se produce en virtud de una esencia o naturaleza. Si los seres se distinguen sólo como *grados,* ello implica que su substancia es la misma. Su diferencia *gradual* lleva implícita, a su vez, que no existen entre los seres más que diferencias accidentales. Se homogeneiza —por tanto— a la naturaleza.

Del análisis de estos significados se deduce que en el texto se produce una destacable función simbolizadora, en sentido amplio. Ella consiste en que el texto usa términos muy acotados semánticamente por el significado kantiano. Aquí, sin embargo, no son asumidos en el significado estricto en que lo hace Kant. Ello reclama su contraste con el significado que originalmente los términos tuvieron.

2.3. *El carácter del lenguaje*

El lenguaje es enunciativo. No emplea ningún resorte especial que le confiera otras intenciones semánticas que no sean las de la simple exposición.

3. Lo que el texto significa

Todo el significado del texto se deriva de la asimilación de todos los procesos causados y motivados. El texto no sugiere más que la causalidad como proceso determinístico.

3.1. *No se afirma la libertad humana*

Es evidente en el texto la asimilación del hombre con los demás seres. De donde se sigue que si en la naturaleza no humana se da un determinismo causal, no hay motivo para afirmar que el hombre esté exento de él.

Tal convicción se confirma con una sugerente expresión.

- *las causas influyentes:* esto supone que cada ser, según su grado, «sufre» un tipo de causalidad. Ninguno, por tanto, es libre. Su libertad consistirá sólo en un *sufrir la acción* de la causalidad que se desarrolla de modo necesario.

Todo ello se deriva del texto como tal.

Pasando de él a Schopenhauer, sabemos que —para nuestro filósofo— el hombre es libre sólo en apariencia. Por el entendimiento nos percatamos de que toda acción humana tiene un motivo, y que éste es una verdadera causa, ya que determina al hombre a obrar. Y si el obrar humano se guía por las razones que le ofrece el motivo, no puede —por tanto— decirse que sea libre, puesto que es motivado. Lo libre, para Scho-

penhauer, es lo que obra no guiado por ninguna razón. Y eso es sólo atributo de la voluntad universal. (Véase a este respecto la exposición sobre la libertad en las páginas anteriores.)

3.2. *El mundo es una realidad homogénea*

La homogeneidad de la naturaleza se deduce de la afirmación: *los seres de la naturaleza se elevan de grado en grado.* Tal afirmación remite a que una sola es la substancia de todos los seres. El hombre pertenece a esta misma unidad substancial, sin que su ser goce de privilegio especial. Y si su ser no goza de privilegio, tampoco su obrar.

Pero, a su vez, todos los seres, substancialmente idénticos, se manifiestan cada uno *como un fenómeno en el tiempo y en el espacio.* De tales afirmaciones se concluye: la substancia única de los seres no está sometida a las condiciones espacio-temporales. Estas, por lo que el texto dice, son las que determinan la entidad de cada particular.

El texto es una muestra explícita de las tesis clave de Schopenhauer. El afirma como *en sí del* mundo a la voluntad universal y única. Los seres son sólo fenómenos que participan de cada uno de los grados o cualidades en que la voluntad se objetiva, particularizándose.

De esta afirmación se deduce la afirmación central del texto: como todos los seres son objetivaciones particulares de una realidad universal, no puede reconocérseles una autonomía esencial. No puede en ninguno darse una libertad propiamente dicha.

3.3. *Analogía entre ser y obrar*

El mundo que el texto diseña es un mundo esencialmente ordenado. Siendo todos los seres cualitativamente idénticos, los hay más complejos o menos complejos, según se dé en ellos la participación en uno o varios grados de la substancia única.

Según el grado de complicación del ser, así se realiza en cada uno la causalidad: seres menos complejos *sufren* un determinismo más evidente. Este es menos evidente con el aumento de la complejidad. Ello induce a la ilusión de que el ser más complejo, el hombre, no está sujeto al determinismo. Pero ésa es sólo la apariencia. Basta aplicar la atención del entendimiento para darse cuenta de que lo complejo no cambia la cualidad: es más difícil percatarse del determinismo humano, pero éste es tan real como el del resto de la naturaleza.

3.4. *Sentido no kantiano del texto*

A pesar de la analogía en los términos, los conceptos del texto y los kantianos no se corresponden en absoluto.

Aquí los fenómenos son los objetos de la experiencia, en cuanto que ellos se dan en el espacio y el tiempo. Fenómeno, por tanto, es equivalente a objeto experimentable en general. Para Kant, el fenómeno no es el objeto en sí mismo, sino el objeto en su relación con el sujeto, con el hombre, en cuanto que queda sometido a sus condiciones. Lo fenoménico para Kant no es —por tanto— una propiedad de los objetos, sino que se constituye por las condiciones que la razón les impone al conocerlos.

De hecho, para Schopenhauer, lo fenoménico viene a ser identificado con el mundo experimentado, con lo que él llama también representación o apariencia.

El concepto de causalidad no es tampoco asimilable al concepto kantiano, aunque se diga que la ley de la causalidad es *a priori.* Aquí la causalidad es proclamada *a priori,* pero no como categoría del entendimiento, sino como algo que *es válido a priori* sin más. Por lo dicho en el texto, muy poco más podemos concluir. Negativamente parece claro que tal enunciado no es el kantiano.

De hecho, conociendo más a Schopenhauer, sabemos que la causalidad es la forma misma de la razón, que representa al mundo a través de la ley de la causalidad en la cuádruple manifestación expresada en principio de razón suficiente. Por eso todo el mundo es percibi-

do en su aspecto causal. Pierde por ello su entidad y se reduce a ser sólo fuente de sensaciones.

4. El mundo del texto

El texto habla desde una concepción del mundo en la que el hombre pierde realmente su personalidad. Reducido a cosa entre las cosas, él se comporta como una más de ellas. Como todas ellas, es una ocasión para que una voluntad irracional y universal se manifieste.

Con tan decepcionante lección, Schopenhauer adelanta la tesis de que un desconocido inconsciente nos gobierna. El texto es explícito: es ilusión pensar que la causalidad no está presente en toda la escala de los seres, y eso *a priori*. Antes de su obrar, su ser está ya determinado. De ahí la inutilidad del esfuerzo por desplegar una libertad responsablemente motivada. Desde el fondo de su ser el hombre es encadenamiento causal que le impide sentirse realmente responsable.

Debido a esta concepción metafísica del mundo, en el texto se asimila motivación y causalidad. Y ésta, la causalidad, es sólo entendida según el esquema del necesitarismo natural. Debido a ello se desconoce, en el texto, el circuito verdaderamente humano de la motivación. Según éste, un ser dotado de razón no sería libre si no se *diesen razones* para obrar. La libertad, por tanto, verdaderamente humana únicamente es posible si existe motivación. La opinión del texto es la contraria.

Ello obliga a distinguir causalidad y motivación, en contra de lo afirmado en el texto, para entender los dos movimientos a través de un esquema no idéntico.

- La causa explica a su efecto y éste encuentra en aquélla su razón suficiente.
- El motivo hace comprender la acción, pero la razón suficiente de ésta radica en la libertad, ya que ella no está necesariamente determinada por el motivo.

Una es la causalidad natural y otra la motivación humana.

5. Tema de discusión introducido por el texto

- ¿Cuáles son los límites y las posibilidades de la libertad humana?
- Analizar los conceptos de motivación, causalidad, condicionamiento.
- ¿Cómo compaginar la libertad y la naturaleza en el hombre?
- Establecer la relación libertad-moralidad y libertad-legalidad.
- ¿Podría este texto relacionarse con tesis de Spinoza, de Leibniz?
- ¿Puede encontrarse en el texto alguna referencia a las posteriores tesis de Freud?

Glosario

1. Schopenhauer

Fenómeno: Es cada uno de los seres de la naturaleza en cuanto que ellos son los modos concretos de manifestarse la voluntad universal. Fonoménico, por tanto, es todo lo experimentable.

Grado: Grados son los modos estables generales de manifestarse la voluntad en la naturaleza. Equivalen, de hecho, a las propiedades fijas y naturales de los cuerpos. Son análogos a las Ideas platónicas.

Ley natural: La manera constante de manifestarse en cada ser (en cada fenómeno) la voluntad universal.

Noumeno: Es la voluntad universal, energía unitaria que constituye el substancial *en sí* del mundo. Es la esencia invisible de todo cuanto existe.

Ocasionalismo: Concepto atribuido a las acciones de cada uno de los seres en cuanto que ellos son sólo ocasión para que se manifieste la voluntad universal.

Participación: Expresa la relación de la voluntad universal con cada uno de los seres. Es el modo específico de individualizarse la voluntad universal.

Voluntad: Concepto fundamental de la filosofía de Schopenhauer. Expresa la energía, actividad, fuerza sin medida, que constituye el *en sí* del mundo como totalidad y de cada cosa como singularidad. Es equivalente al *noumeno.*

2. Kierkegaard

Angustia: Cualidad psicológica del hombre que consiste en la percepción por la que el existente se reconoce como realidad abocada a infinitas posibilidades. Es el sentimiento de lo posible.

Desesperación: Cualidad psicológica del hombre por la cual se percibe como realidad esencialmente desajustada y conflictiva. Conflicto originado por ser el hombre una síntesis no lograda de alma-cuerpo, finito-infinito, necesidad-posibilidad.

Estadio: Cada uno de los modos reales de ejercer el existente la libertad en su vida real. Kierkegaard distingue tres estadios alternativos:

- *Estético*: se caracteriza porque el existente no elige en virtud de cualidades ni de la distinción bueno-malo. Sólo acoge lo momentáneo, lo puntual, lo particular y lo diferente. Su símbolo es D. Juan.
- *Etico:* caracteriza al que elige algo como bueno, definitivo y estable, introduciendo la distinción bueno-malo. Su símbolo es el marido.
- *Religioso*: caracteriza al que —contra todo lo caduco— elige lo eterno e infinito, o sea, a Dios. Su símbolo es Abraham.

Humor: Actitud por la cual el hombre, en la desesperación de sí y de todo lo mundano, confronta la idea de Dios con el resto de la realidad finita. En él se produce el paso del estadio ético al religioso.

Ironía: Actitud por la cual el hombre considera falaces y engañosas a las realidades particulares y momentáneas. Por ella el hombre da el salto del estadio estético al estadio ético.

Singular, particular, individuo: Quiere expresar que el hombre no es comprensible sino como realidad individual, particular, única. Ello implica que la humanidad es *cada hombre.*

(*Individuo* debe despojarse aquí de su acepción metafísica de *substancia incomunicada.* Expresa la cualidad por la cual el hombre debe reconocerse responsable de sí mismo y por sí mismo.)

Bibliografía

1. Schopenhauer, A.

(1959): *Obras*, trad. cast. de Ovejero Maury y Eduardo González Blanco, Buenos Aires, El Ateneo.
Vol. I, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente. El mundo como voluntad y representación. Crítica a la filosofía de Kant.*
Vol. II, *El mundo como voluntad y representación, Apéndices y anexos. Eudemonología* (extracto de *Parerga und Paralipomena*).
(1970): *Los dos problemas fundamentales de la Etica*, Buenos Aires, Aguilar.
Vol. I, *Sobre la libertad de la voluntad.*
Vol. II, *El fundamento de la moral.*
(1973): *Fragmentos sobre la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar (extracto de *Parerga und Paralipomena*).
(1977): *Parerga und Paralipomena*, Zürich, Diogenes Verlag AG. Volúmenes VII, VIII, IX, X de las *Obras completas*.
De esta obra hay traducciones parciales en castellano, algunas citadas más arriba.
(1982): *Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. de Unamuno, Madrid, reimpr., Alianza Editorial.

2. Lecturas complementarias sobre la obra de Schopenhauer

FOUCHER DE CAREIL: *Hegel y Schopenhauer*, Madrid, La España moderna, s. f.
GARDINER (1975): *Schopenhauer*, México, FCE.
HORKHEIMER (1971): *Actualidad de Schopenhauer*, Madrid, en *Sociológica*, Taurus.
LUKÁCS, G. (1976): *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo.
MAGEE, Bryan (1983): *Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press.

PHILONENKO, A. (1980): *Schopenhauer*, París, Vrin.
PICLIN, M. (1975): *Schopenhauer*, Madrid, Edaf.
ROSSET, C. (1967): *Schopenhauer philosophe de l'absurde*, París, PUF.
SIMMEL, G. (1914): *Schopenhauer y Nietzsche*, Madrid, Francisco Beltrán.
VECCHIOTTI (1972): *Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer*, Madrid, Doncel.

3. Kierkegaard, S.

(1977): *Oeuvres complètes*, trad. francesa de P.-H. Tisseau y E. M. Jacques-Tisseau, París, Eds. de l'Orante.
I. *Artículos varios. Papeles de un hombre todavía en vida.*
II. *El concepto de Ironía* (y otros artículos).
III. *La Alternativa* (1.ª parte).
IV. *La Alternativa* (2.ª parte).
V. *La Repetición. Temor y temblor.*
VI. *Dieciocho discursos edificantes.*
VII. *Migajas filosóficas* (*El concepto de la angustia*, citada en castellano más abajo).
VIII. *Discursos. Cuatro artículos. Recensión literaria.*
IX. *Estadios en el camino de la vida.*
X. *Post-Scriptum definitivo y no científico a Migajas filosóficas* (1.ª parte).
XI. *Post-Scriptum definitivo y no científico a Migajas filosóficas* (2.ª parte).
XII. *El libro sobre Adler.*
XIII. *Discursos edificantes.*
XIV. *Las obras del amor.*
— *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa.*
XV. *Discursos cristianos. La crisis y una crisis en la vida de una actriz.*
XVI. *Puntos de vista explicativos de mi obra de escritor. Discursos.*
— *La enfermedad mortal* (citada en castellano más abajo.
XVII. *La escuela del cristianismo.*
— *Sobre mi obra de escritor.*
XVIII. *Cuatro discursos. Para un examen de conciencia. Juzgaos vosotros mismos.*
(1965): *El concepto de la angustia*, Madrid, Guadarrama.
(1969): *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama.
(1955): *Diario íntimo*, Buenos Aires, S. Rueda.

4. Lecturas complementarias sobre Kierkegaard

ABBAGNANO, N. (1966): *Introducción al existencialismo*, México, FCE.

ARANGUREN, J. L. L.: «El luteranismo de Kierkegaard», en *Estudios sobre el protestantismo y el catolicismo, Obras completas*, Madrid, Plenitud, pp. 328-340.
BONIFACI, C. F. (1963): *Kierkegaard y el amor*, Barcelona, Herder.
COLLADO, J. A. (1962): *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos.
COLLINS, J. (1970): *El pensamiento de Kierkegaard*, México, FCE.
CHESTOV, L. (1952): *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires, Sudamericana.
HOHLEMBERG, J. (1956): *Sören Kierkegaard*, París, Alcán.
MOUNIER, E. (1949): *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Rev. de Occidente.
SARTRE, Heidegger, Jaspers, Marcel y otros (1966): *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Ed.
WAHL, J. (1949): *Etudes Kierkegaardiennes*, París, PUF.

5. Bibliografía general citada

FICHTE, J. G. (1975): *Doctrina de la ciencia*, Madrid, Aguilar.
FOUCAULT, M. (1972): *Les Mots et les choses*, París, Gallimard.
HEGEL, G. W. F. (1971): *Lógica*, Madrid, Aguilera.
— (1968): *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar.
HEIDEGGER, M. (1967): *Ser y tiempo*, México, FCE.
RICOEUR, P. (1963): *Le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier-M.
SARTRE, J. P. (1972): *L'être et le néant*, París, Gallimard (reimp.).
SCHELLING, F. W. J. (1957): *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg (Ed. W. Schulz), Ed. Felix Meiner Verlag (de inminente aparición la traducción castellana de Virginia López D. y Jacinto Rivera).
UNAMUNO, M. (1958): *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en *Obras completas*, Madrid, A. Aguado, XVI.